التصويب والتخطئة

وأثرهما في مسائل أصول الفقه

ومنهج المدرسة العقلية الحديثة

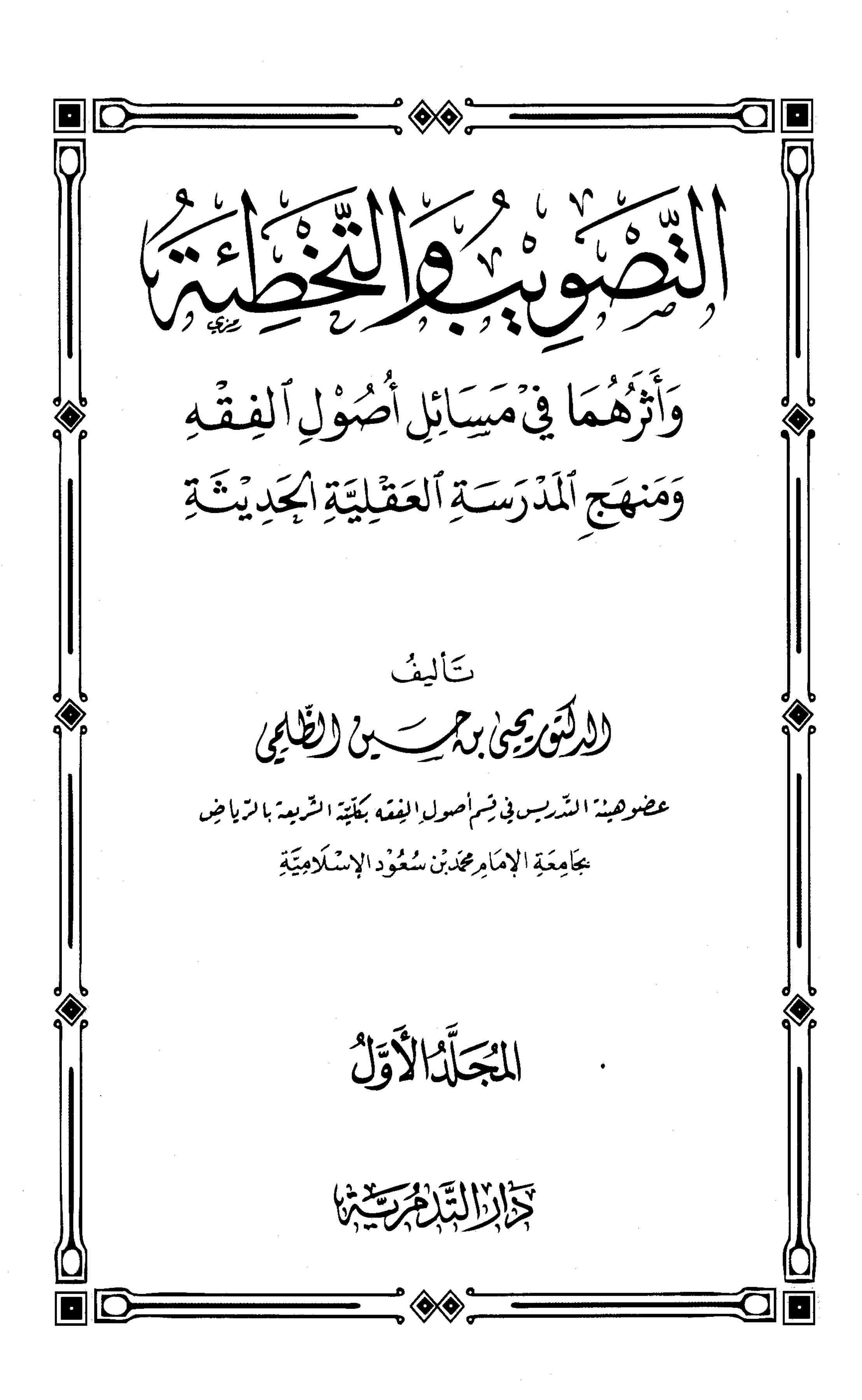
تأليف

الدكتور يحيى بن حسين الظلمي

عضو هيئة التدريس في قسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض

بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

دار التدمرية



التَّصْوِيبُ وَالتَّخْطِئَةُ

وَأَثَرُهُمَا فِي مَسَائِلِ أُصُولِ الفِقْهِ
وَمَنْهَجِ المَدْرَسَةِ العَقْلِيَّةِ الحَدِيثَةِ

تأليف

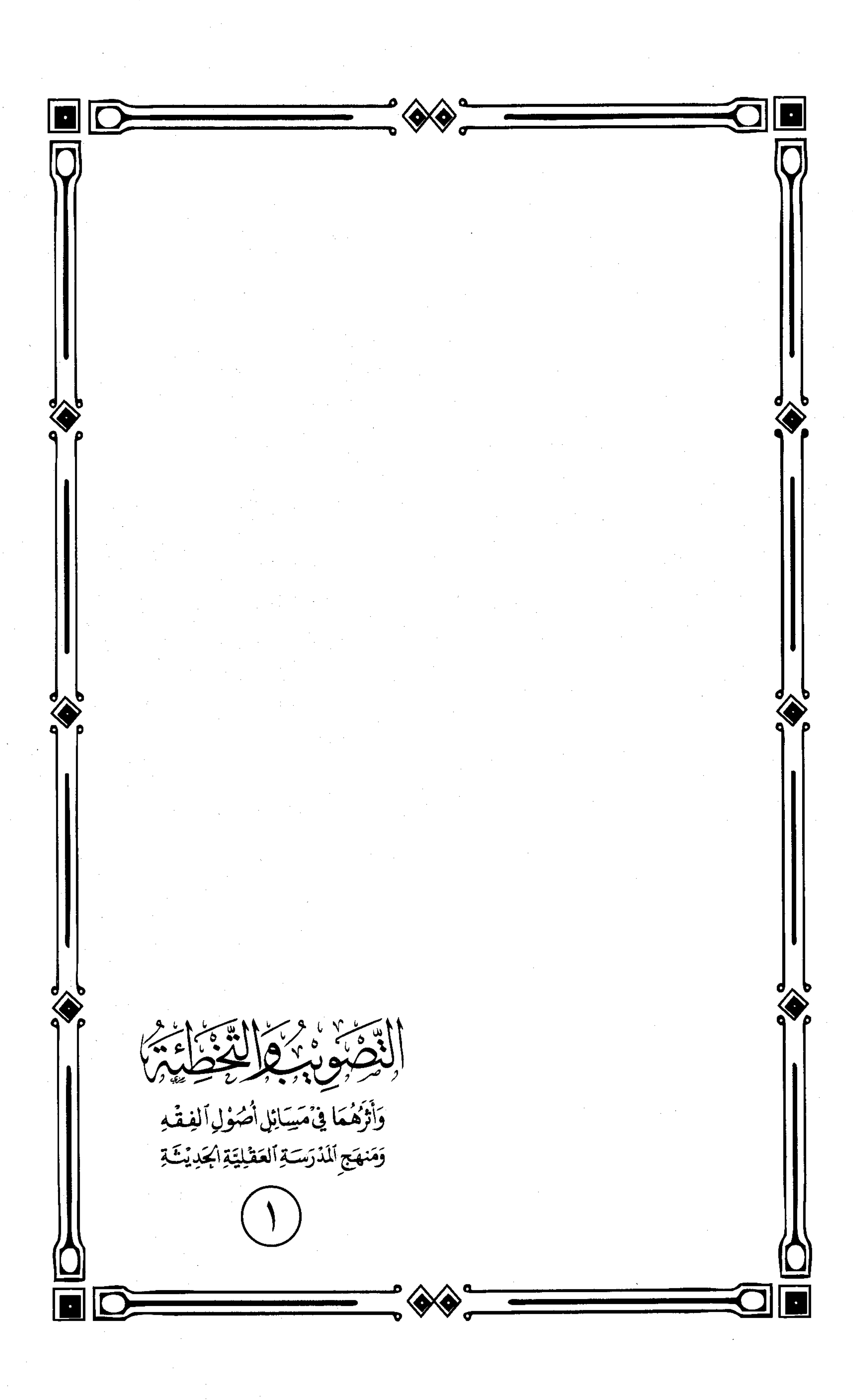
الدكتور يحيى بن حسين الظلمي

عضو هيئة التدريس في قسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض

بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المجلد الأول

دار التدمرية

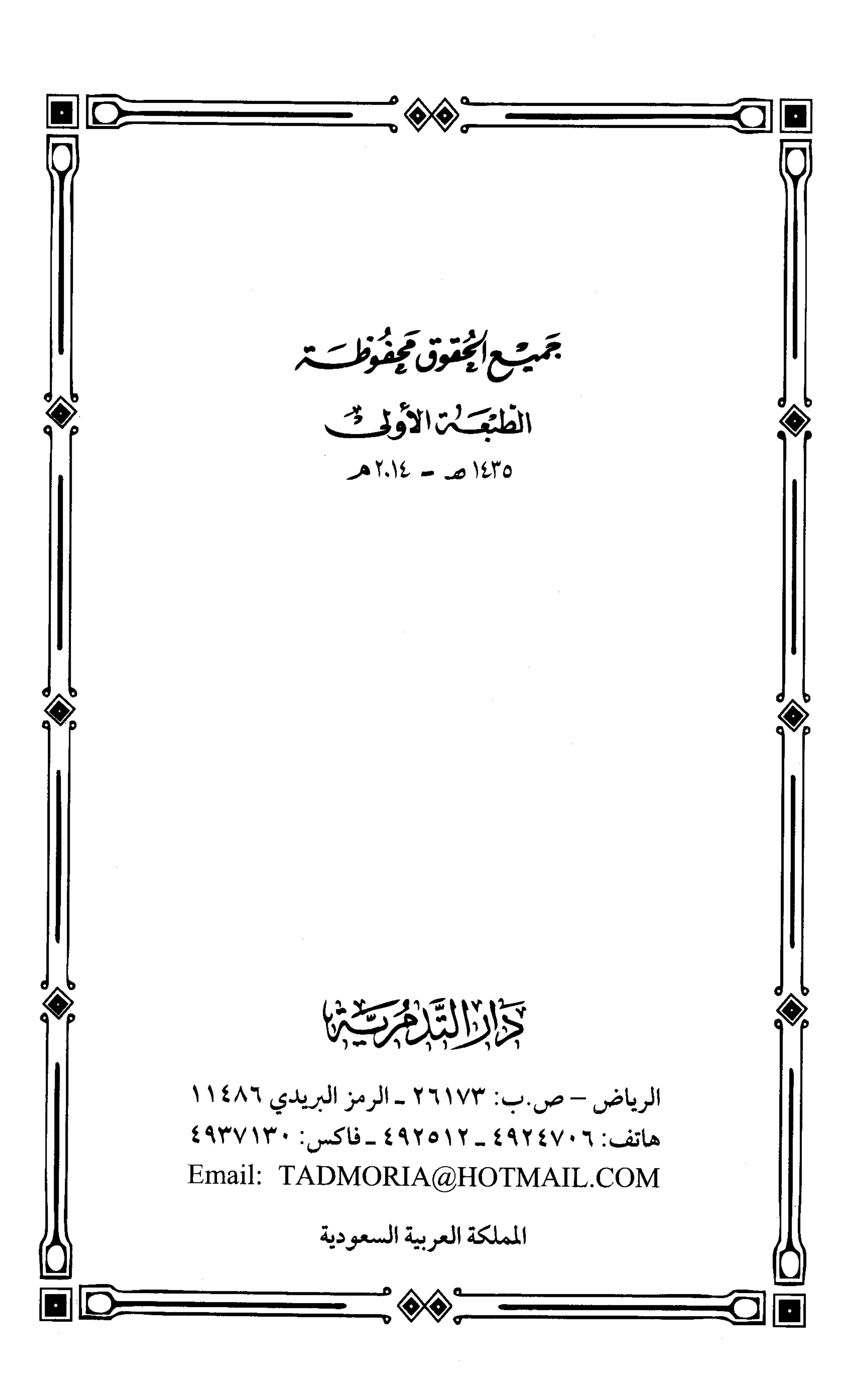


التصويب والتخطئة

وأثرهما في مسائل أصول الفقه

ومنهج المدرسة العقلية الحديثة

١



الطبعة الأولى
١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م

دار التدمرية

الرياض – ص.ب: ٢٦١٧٣ ـ الرمز البريدي ١١٤٨٦
هاتف: ٤٩٢٤٧٠٦ ـ ٤٩٢٥١٢ ـ فاكس: ٤٩٣٧١٣٠
Email: TADMORIA@HOTMAIL.COM

المملكة العربية السعودية

أصل هذا الكتاب رسالة علمية مقدّمة لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه

وقد نوقشت يوم الأربعاء ١٤٣٣/٣/١٦هـ

وتكونت لجنة المناقشة من:

الأستاذ الدكتور/ عياض بن نامي السلمي

الأستاذ في قسم أصول الفقه بالكلية، ومدير مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة مقرراً

الأستاذ الدكتور/ سليمان بن صالح الغصن

الأستاذ بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين مقرراً مساعداً

الأستاذ الدكتور/ موسى بن علي فقيهي

عميد كلية الشريعة والقانون بجامعة جازان عضواً

الدكتور/ محمد سعد بن أحمد اليوبي

الأستاذ المشارك في الجامعة الإسلامية عضواً

الدكتور/ محمد مصطفى رمضان

الأستاذ المشارك في قسم أصول الفقه بالكلية عضواً

وقد أجيزت بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى

إهداء

إلى والديّ الكريمين
إلى من أهديا لي الحب والرحمة والعاطفة الصادقة
إلى من تعبا في تربيتي وبذلا الغالي والنفيس لإسعادي
أهدي إليكما هذا العمل

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَصْلِحْ لِى فِى ذُرِّيَّتِىٓ إِنِّى تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الأحقاف: ١٥]

المقدمـــة

وفيها:

- أسباب اختيار الموضوع.
- الدراسات السابقة.
- خطة البحث.
- منهج البحث.
- الصعوبات.
- الشكر والثناء.



المقـــدمـــة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ١٠٢﴾ [آل عمران: ١٠٢] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ١﴾ [النساء: ١] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ٧٠ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١].

أما بعد:

فإن من نعم الله عليّ أن يسّر لي طلب العلم الشرعي، والانتساب لأهله، والتخصص في علمٍ دقيق من العلوم الشرعية وهو علم أصول الفقه، والذي يقترن فيه المنقول والمعقول، والتأصيل والتفريع، فكان من أشرف العلوم الشرعية وأجلها.

وحينما شرعتُ في اختيار موضوعٍ لرسالة الدكتوراه توجّه نظري إلى دراسة قواعد أثّرت في التقعيد الأصوليّ في مسائل أصول الفقه المختلفة، وذلك بخدمتها تأصيلاً، ثم دراسة الأثر الأصولي في مختلف الأبواب، وهذه الدراسات لها قيمةٌ علمية جليلة؛ لأنها تعطي التقعيد الأصولي متانةً وقوة، وتعطي القاعدة عمقاً عند تناول أثرها الأصولي دراسة ونقداً.

ولقد أحببت أن أخدم هذا الجانب من خلال دراسة مسألة التصويب والتخطئة دراسةً تأصيليةً موسَّعة، مع دراسة الأثر الأصولي في مسائل أصول الفقه ومنهج المدرسة العقلية الحديثة، فكان عنوان هذه الرسالة: «**التصويب والتخطئة وأثرهما في مسائل أصول الفقه ومنهج المدرسة العقلية الحديثة**».

أسباب اختيار الموضوع:

١ - أن مسألة التصويب والتخطئة ما زالت - في نظري - بحاجة لدراسة مستقلة تخدم جوانب تأصيلية مختلفة كالدراسة المصطلحية، وتحرير محل النزاع، وتحقيق الأقوال، ونسبتها، واستقصاء الأدلة، والمناقشات، وبيان نوع الخلاف، وبيان الثمرات الأصولية والفقهية، ومنشأ الخلاف...، وهذه الجوانب - وإن خُدم بعضها تبعاً - مازالت بحاجة لطابع الدراسة المستقلة والتي تكون أقرب للاستقصاء والتحقيق في مختلف الجوانب، إضافةً إلى أن الدراسة المستقلة تعطي المادة العلمية شيئاً من الترتيب والتسلسل المنطقي للمعلومات، وهو شيءٌ افتقدته المادة التأصيلية لهذه المسألة ولاسيما في الكتب المتقدمة.

٢ - أن مسألة التصويب والتخطئة في الظنيات من المسائل الأصولية التي اختَلف فيها التخريج لآراء الأئمة الأربعة بين علماء الأصول، وهذا الجانب يظهر بجلاء عند تتبع تلك التخريجات؛ إذ قد نجد للإمام الواحد رأيين مخرّجين بناءً على أقواله أو فتاويه في بعض المسائل الفقهية، والأصالة العلمية لآراء الأئمة الأربعة، مع التأثير الأصولي والفروعي لهذه القاعدة يجعل من الأهمية بمكان الاشتغال بتحقيق آراء الأئمة فيها، ونقد بعض التخريجات المحكية عند بعض الأصوليين، حتى نخلص لتخريج صحيح موافقٍ لأصول الإمام.

٣ - أن القول بالتصويب أو التخطئة قد أثر تأثيراً ظاهراً في مسائل أصول الفقه في مختلف أبوابه، فنجد الأثر في باب الحكم الشرعي،

والأدلة، والتعارض بينها، ومنهج دفعه، وباب الاجتهاد والتقليد والفتوى، وهذا يستدعي إبراز هذه المسائل، ودراسة أثر المنهجَين فيها، وبيان الراجح ووجه ترجيحه، مع ملاحظة أن بعض المسائل يمكن أن تُخرّج على كلا القولين، لكن مع اختلافٍ في توجيه التخريج وطريقة البناء.

٤ - أن القول بالتصويب أو التخطئة قد أثر في النظر لحقيقة التعارض، ثم في رسم منهجٍ مستقلٍ لدفعه، وهذا يستدعي دراسة موقف المصوبة والمخطئة من التعارض والترجيح، وبيان طرق دفع التعارض عند كلا المنهجين.

ومن جهةٍ أخرى نجد أن واقع كثيرٍ من الدراسات والأطروحات الفكرية المعاصرة قد بات يمثل تطبيقاً واسعاً لمنهج المصوبة في الاجتهاد، فارتفعت المناداة باطّراح قواعد الترجيح، والنظر للتراث الفقهي نظرة انتقائية وفق ما يستدعيه الظرف والواقع انطلاقاً من نظرة تصويبية لاجتهادات المتقدمين، وربما امتد هذا النظر عند بعضهم إلى الفكرة الإسلامية أصولاً وفروعاً، كما بدأت الدعوة لإعادة قراءة النص الديني وتصويب جميع القراءات القديمة والحديثة، وهذا كله يدل على أهمية بحث التصويب والتخطئة وبيان أثره على بعض المناهج الحديثة.

٥ - أنني وجدت خلال تتبعي للأثر الأصولي لهذا الأصل عدم اطراد بعض أصحاب القولين في بعض المسائل التي اقتضى أصله أن يختار رأياً معيناً فاختار مقابله، وهذا يعطي قيمةً علمية لإظهار عدم الاطراد، وبيان سببه، ومن ثم نقده.

٦ - أنني لم أطلع على دراسة علمية مستقلة خدمت هذا الموضوع في ضوء التصور السابق.

الدراسات السابقة:

والمقصود هنا إيراد الدراسات التي تناولت موضوع (**التصويب والتخطئة**) استقلالاً؛ ذلك أن هناك دراسات عامة في موضوع الاجتهاد بَحثتْ التصويب والتخطئة ضمن مباحث الاجتهاد، وهذه الدراسات لا تعتبر دراسات سابقة في هذا الموضوع؛ لأنها بحثت التصويب والتخطئة بإيجاز بالتبع لا بالقصد الأول، والمقصود الأول من هذه الرسالة دراسة التصويب والتخطئة استقلالاً، مع دراسة الأثر الأصولي للتصويب والتخطئة في مسائل أصول الفقه[(١)].

وقد سَبَقَت هذه الدراسةَ دراستان - في حدود اطلاعي- تناولتا التصويب والتخطئة استقلالاً:

- **الدراسة الأولى: (التصويب والتخطئة في الأحكام الشرعية العملية)**

للباحثة / كوثر محمد الحميداني.

---

(١) لقد ضمّنتُ المخطط أثناء تقديم الموضوع للقسم العلمي بعض هذه الدراسات، وقمت بالمقارنة مع موضوع البحث، وبيان ما سيضيفه على تلك البحوث والدراسات، ومن هذه الدراسات:

١/ القواعد الأصولية المتعلقة بالاجتهاد عند الأصوليين - دراسة نظرية تطبيقية - للباحثة مها الصالحي، وهي رسالة ماجستير، مودعة في مكتبة الدراسات الإسلامية بكلية البنات بالقصيم، نوقشت عام ١٤٢٠هـ.

٢/ الاجتهاد أصوله وأحكامه، للباحث: محمد بحر العلوم، وهي رسالة ماجستير في جامعة بغداد، أودعت نسخة منها في مركز الملك فيصل للبحوث.

٣/ مباحث الاجتهاد عند الأصوليين وأثرها في اختلاف الأحكام، للدكتور/ أحمد عبدالحكيم حمام، رسالة دكتوراه نوقشت عام ١٤٠٧هـ، مودعة في كلية الشريعة والقانون بالأزهر.

٤/ الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، لسيد محمد موسى، بحث مطبوع، وكان عبارة عن رسالة دكتوراه تقدم بها الباحث لكلية الشريعة والقانون بالأزهر.

وقد طلب القسمُ العلمي من الباحث في حينه بيانَ ما ستضيفه هذه الدراسة على الدراسات الثلاث الأولى.

وهذه الدراسة عبارة عن بحثٍ تكميلي تقدمت به الباحثة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير من كلية التربية بجامعة الملك سعود.

وقد تناولت هذه الدراسة المسألة تأصيلاً على ضوء عناصر دراسة المسألة الخلافية وذلك وفق الخطة التالية:

الفصل الأول: في التصويب والتخطئة، وتحته أربعة مباحث:

المبحث الأول: معنى التصويب ومعنى التخطئة.

المبحث الثاني: سبب ومنشأ الخلاف في التصويب والتخطئة.

المبحث الثالث: تحرير محل النزاع في المسألة.

المبحث الرابع: تحقيق أقوال الأئمة الأربعة في التصويب والتخطئة.

الفصل الثاني: القائلون بالتصويب والتخطئة وأدلتهم، وتحته ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المصوبة وأدلتهم.

المبحث الثاني: المخطئة وأدلتهم.

المبحث الثالث: مناقشة الأدلة وبيان الراجح منها.

الفصل الثالث: في الاختلاف في التصويب والتخطئة في الأصول والفقه، وتحته مبحثان:

المبحث الأول: اختلاف المصوبة والمخطئة في طرق دفع التعارض بين الأدلة.

المبحث الثاني: أثر الاختلاف في التصويب والتخطئة في الفقه.

الخاتمة.

وبعد اطلاعي على هذه الدراسة يمكن أن أبين ما أضافته هذه الرسالة عليها فيما يلي:

أولاً: عمل الباحثة بحثٌ تكميلي؛ لذا كان طابعه الإيجاز وعدم الاستقصاء، وهذا الجانب قد يظهر من خلال خطة البحث التي سبق عرضها، حيث اقتصرت على بعض عناصر دراسة المسألة الخلافية بعد تشقيقها على فصول ثم مباحث، بينما ذكرتُ في أسباب أهمية الموضوع أن مسألة التصويب والتخطئة ما زالت بحاجة لطابع الدراسة المستقلة، والتي تكون أقرب للاستقصاء والتحقيق في مختلف الجوانب.

ثانياً: لم تتناول الباحثة الأثر الأصولي للتصويب والتخطئة إلا في مسألة التعارض بين الأدلة، بينما قمت في هذه الدراسة باستقراء الأثر الأصولي من مسائل الحكم الشرعي إلى مسائل الاجتهاد والتقليد والفتوى، وضمنت الأثر دراسة أثر التصويب في بعض أصول المدرسة العقلية الحديثة، ولاسيما دعوتهم لإعادة قراءة النص الديني.

• **الدراسة الثانية: (مسألة تصويب المجتهدين والآثار المترتبة عليها)**[(١)] للأستاذ الدكتور/ محمد سعد اليوبي - الأستاذ بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة -.

وقد وقع هذا البحث بعد المقدمة في تمهيد وثلاثة فصول وخاتمة كما يلي:

الفصل الأول: المقدمات الأساسية لفهم مسألة التصويب والتخطئة، وتحرير محل النزاع فيها، وفيه مباحث:

المبحث الأول: أنواع الاختلاف.

المبحث الثاني: المراد بالتصويب والتخطئة.

---

(١) كانت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام ١٤٣١هـ من دار الكتب الإسلامية - القاهرة؛ لذا لم أطلع عليه إلا حين أوشكت على تسليم هذه الرسالة، ولكنني أثبته ضمن الدراسات السابقة حفظاً لحقّ مؤلفه وفقه الله، كما أنني أفدت من الكتاب ومن طريقة عرضه عند دراسة الأثر الأصولي، إضافة إلى أن المؤلف ذكر في مقدمة الكتاب أنه لم يقف على دراسة سابقة خدمت الموضوع استقلالاً، فكان هذا تأكيداً لما ذكرته سابقاً.

المبحث الثالث: تقسيم الدين إلى أصول وفروع.

المبحث الرابع: الأساس الذي قامت عليه مسألة التصويب.

المبحث الخامس: تحرير محل النزاع في مسألة التصويب.

الفصل الثاني: الاختلاف في مسألة التصويب، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: المصيب في أصول الدين.

المبحث الثاني: المصيب في فروع الدين، وفيه مطالب:

المطلب الأول: الأقوال.

المطلب الثاني: الأدلة والمناقشة.

المطلب الثالث: الراجح.

الفصل الثالث: الآثار المترتبة على مسألة التصويب:

المبحث الأول: أثرها في مسألة تعادل الأمارتين أو الدليلين عند المجتهد.

المبحث الثاني: أثرها في مسألة نقض الاجتهاد.

المبحث الثالث: أثرها في مسألة الخروج من الخلاف.

المبحث الرابع: أثرها في مسألة الإنكار على المخالف.

المبحث الخامس: أثرها في مسألة الترجيح.

المبحث السادس: أثرها في مسألة حكاية القولين.

المبحث السابع: أثرها في مسألة حكاية القولين عن المجتهد.

المبحث الثامن: أثرها في مسألة تتبع الرخص.

الخاتمة.

وبعد اطلاعي على هذه الدراسة يمكن أن أبين ما أضافته هذه الرسالة

المطلب الأول: المراد بأصول الدين.

المطلب الثاني: الاختلاف في التصويب والتخطئة في أصول الدين.

المطلب الثالث: حكم المخطئ في أصول الدين من حيث الإثم.

المبحث الثاني: التصويب والتخطئة في أصول الفقه، وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أصول الفقه بين القطعية والظنية.

المطلب الثاني: أثر القول بقطعية أصول الفقه في الحكم بالتصويب أو التخطئة فيها.

المطلب الثالث: الموقف من المخطئ في أصول الفقه، وتحته مسألتان:

المسألة الأولى: الموقف من المخطئ من حيث التكفير والتبديع والتأثيم.

المسألة الثانية: الموقف من المخطئ من حيث الاعتداد بخلافه في أصول الفقه.

المبحث الثالث: التصويب والتخطئة في المسائل الفقهية القطعية.

الفصل الثالث: التصويب والتخطئة في الظنيات.

وتحته ثمانية مباحث:

المبحث الأول: تحرير محل النزاع في المسألة.

المبحث الثاني: آراء المصوبة في هذه المسألة.

المبحث الثالث: آراء المخطئة في هذه المسألة.

المبحث الرابع: تحقيق آراء الأئمة الأربعة في هذه المسألة، وتحته أربعة مطالب:

المطلب الأول: تحقيق رأي الإمام أبي حنيفة.

المطلب الثاني: تحقيق رأي الإمام مالك.

المطلب الثالث: تحقيق رأي الإمام الشافعي.

المطلب الرابع: تحقيق رأي الإمام أحمد.

المبحث الخامس: أدلة المصوبة والمخطئة ومناقشتها والترجيح.

المبحث السادس: نوع الخلاف في التصويب والتخطئة في الظنيات، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: أقوال العلماء في نوع الخلاف في التصويب والتخطئة في الظنيات.

المطلب الثاني: ثمرات الخلاف في التصويب والتخطئة في الظنيات.

المبحث السابع: الأصول التي بُني عليها الخلاف في مسألة التصويب والتخطئة.

المبحث الثامن: تصويب وتخطئة المجتهدين في قولهم بالتصويب أو التخطئة في هذه المسألة.

الباب الثاني: أثر التصويب والتخطئة في مسائل أصول الفقه.

وتحته أربعة فصول:

الفصل الأول: أثر التصويب والتخطئة في مسائل الحكم الشرعي.

وتحته مبحثان:

المبحث الأول: تقسيم الحكم الشرعي إلى قطعيٍ وظني.

المبحث الثاني: إطلاق الكراهة على المشتبه المتردد بين الحرمة والحل.

الفصل الثاني: أثر التصويب والتخطئة في مسائل الأدلة.

وتحته خمسة مباحث:

المبحث الأول: أثر التصويب والتخطئة في حجية المدارك الظنية عند الأصوليين.

المبحث الثاني: أثر التصويب والتخطئة في مسائل الإجماع

وتحته اثنا عشر مطلباً:

المطلب الأول: انعقاد الإجماع عن اجتهاد.

المطلب الثاني: انعقاد الإجماع بدون مستند.

المطلب الثالث: انعقاد الإجماع بقول الأكثر.

المطلب الرابع: اعتبار قول العوام في انعقاد الإجماع.

المطلب الخامس: اختلاف المجتهدين على أقوال هل يعد إجماعاً؟

المطلب السادس: حكم إحداث قول آخر في المسألة الخلافية.

المطلب السابع: حكم إحداث تأويل آخر في الظواهر المؤولة.

المطلب الثامن: حكم اتفاق أهل العصر على أحد أقوال المسألة.

المطلب التاسع: حكم اتفاق العصر الثاني على أحد أقوال العصر الأول.

المطلب العاشر: انعقاد الإجماع بفَناء إحدى الطائفتين المختلفتين.

المطلب الحادي عشر: الأخذ بأقل ما قيل.

المطلب الثاني عشر: الإجماع السكوتي.

المبحث الثالث: أثر التصويب والتخطئة في مسائل القياس.

وتحته خمسة مطالب:

المطلب الأول: تعريف القياس.

المطلب الثاني: حجية القياس.

المبحث الثاني: أثر التصويب والتخطئة في مسائل التقليد والفتوى.

وتحته تسعة مطالب:

المطلب الأول: حكم النظر وطلب الدليل على العامي.

المطلب الثاني: حكم التقليد في غير المسائل الاجتهادية.

المطلب الثالث: حكم تقليد المجتهد لمجتهدٍ آخر.

المطلب الرابع: تتبع الرخص.

المطلب الخامس: حكم إحالة المجتهد المستفتيَ على مجتهدٍ آخر يخالفه في الاجتهاد.

المطلب السادس: اختلاف المفتِين على المستفتي.

المطلب السابع: مراعاة الخلاف عند الفتوى، وتحته ست مسائل:

المسألة الأولى: مفهوم مراعاة الخلاف.

المسألة الثانية: أنواع مراعاة الخلاف.

المسألة الثالثة: أسباب مراعاة الخلاف.

المسألة الرابعة: تخريج مراعاة الخلاف على مذهب المصوبة.

المسألة الخامسة: تخريج مراعاة الخلاف على مذهب المخطئة.

المسألة السادسة: موازنة وتقويم.

المطلب الثامن: حكم الخروج من الخلاف.

المطلب التاسع: حكم الإنكار في مسائل الخلاف.

الباب الثالث: أثر القول بتصويب المجتهدين في منهج المدرسة العقلية الحديثة.

وتحته فصلان:

الفصل الأول: أثر القول بتصويب المجتهدين في مفهوم الاجتهاد ومجالاته عند المدرسة العقلية الحديثة.

وتحته أربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد عند المدرسة العقلية الحديثة.

المبحث الثاني: مجالات الاجتهاد عند المدرسة العقلية الحديثة.

المبحث الثالث: أثر القول بتصويب المجتهدين في توسيع مفهوم الاجتهاد ومجالاته عند المدرسة العقلية الحديثة.

المبحث الرابع: موازنة وتقويم.

الفصل الثاني: أثر القول بتصويب المجتهدين في منهج الترجيح والاختيار عند المدرسة العقلية الحديثة.

وتحته ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: منهج الترجيح والاختيار عند المدرسة العقلية الحديثة.

المبحث الثاني: أثر القول بتصويب المجتهدين في منهج الترجيح والاختيار عند المدرسة العقلية الحديثة.

المبحث الثالث: موازنة وتقويم.

الخاتمة: وتتضمن أبرز النتائج والتوصيات.

المصادر والمراجع.

فهرس المحتويات.

منهج البحث:

لقد كان منهجي في كتابة هذا البحث كما يلي:

أولاً: منهج الكتابة في الموضوع: وسوف يكون على ضوء ما يلي:

١- الاستقراء التام لمصادر المسألة ومراجعها المتقدمة والمتأخرة.

٢- الاعتماد على المصادر الأصيلة في كل مسألة بحسبها.

٣- التمهيد للمسألة بما يوضحها بحسب استدعاء المقام.

٤ - يُتّبع في دراسة التعريفات الداخلة في صلب البحث المنهج الآتي:

أ - التعريف اللغوي: ويتضمن الجوانب الآتية: الجانب الصرفي، وجانب الاشتقاق، وجانب المعنى اللغوي للفظ.

ب- التعريف الاصطلاحي: ويتضمن ذكر أهم تعريفات العلماء، والموازنة بينها وصولاً إلى التعريف المختار، وشرحه، ويقتصر ذلك على التعريفات الداخلة في صلب البحث، وما عدا ذلك يعرف به تعريفاً موجزاً.

ج- ذكر المناسبة بين التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي.

٥ - التعريفات غير الداخلة في صلب البحث يُكتفى بتعريفها تعريفاً موجزاً.

٦ - منهج دراسة المسائل الأصولية:

وسوف أقسم منهجي هنا إلى قسمين لاقتضاء طبيعة البحث ذلك:

المنهج الخاص:

والمراد منهج دراسة الأثر الأصولي لمسألة التصويب والتخطئة في مسائل أصول الفقه، ويُلخص فيما يلي:

أ - إثبات أثر التصويب والتخطئة في المسألة الأصولية محل البحث، وذلك بنقل نص بعض الأصوليين على هذا الأثر، أو إبراز أثر التصويب والتخطئة على الاستدلالات و المناقشات في المسألة محل البحث، مع توجيه الأثر وطريقة البناء في حال غموضه.

ب- نقد وتقويم أثر التصويب والتخطئة في المسألة الأصولية محل

البحث، وذلك ببيان صحة الأثر من عدمها، أو قوته من ضعفه، مع توجيه كل ذلك.

ج- ربط الجانب التأصيلي الذي سيتم تناوله في الباب الأول بالأثر في المسألة محل البحث، وذلك عن طريق ربط أقوال العلماء في الجانب التأصيلي بآرائهم المختارة في المسألة محل الأثر، وبيان ما كان من اطراد أو عدمه، وتوجيه كل ذلك.

المنهج العام:

والمراد: منهج بحث المسائل الأصولية المندرجة تحت موضوع التصويب والتخطئة، وسيكون على ضوء ما يلي:

أ - تحرير محل الخلاف فيها.

ب- ذكر أقوال العلماء في المسألة، ومن قال بكل قول، ويكون ترتيب الأقوال حسب طبيعة الخلاف في كل مسألة.

ج- الاكتفاء بالاستدلال للقول الراجح دون غيره.

د - ذكر نوع الخلاف: أهو لفظيٌّ أم معنويٌّ؟ وذكر ما يترتب عليه من ثمرة عملية إن كان معنوياً.

هـ- ذكر سبب الخلاف في المسألة ضمن الكلام عن ارتباط الخلاف في المسألة الأصولية بالتصويب والتخطئة.

و - مراعاة كون عناصر بحث المسائل الأصولية المتقدمة خادمة لموضوع البحث، والذي يتناول التصويب والتخطئة وأثرهما في مسائل أصول الفقه.

٧ - العناية بضرب الأمثلة بحسب استدعاء المقام.

٨ - تناسب بحث المسألة مع مقام إيرادها من البحث.

٩ - كتابة معلومات البحث بأسلوبي ما لم يستدع المقام نقل نص غيري.

١٠- الاعتراف بالسبق لأهله في تقرير فكرةٍ أو نصب دليلٍ أو مناقشةٍ أو ترجيح، وذلك بذكره في صلب البحث، أو الإحالة على مصدره في الهامش.

ثانياً: منهج التعليق والتهميش: وسيكون على ضوء النقاط التالية:

١ - بيان أرقام الآيات، وعزوها لسورها، فإنْ كانت آيةً كاملةً قلت: الآية رقم (...) من سورة (كذا)، وإنْ كانت جزءاً من آيةٍ قلت: من الآية رقم (...) من سورة (كذا).

٢ - سأتبع في تخريج الأحاديث والآثار المنهج الآتي:

(أ) بيان من أخرج الحديث أو الأثر بلفظه الوارد في البحث.

(ب) بيان من أخرج الحديث أو الأثر بنحو اللفظ الوارد في البحث.

(ج) بيان من أخرج الحديث أو الأثر بمعناه.

(د) أحيل على مصدر الحديث، أو الأثر بذكر الكتاب والباب، ثم بذكر الجزء والصفحة، ورقم الحديث أو الأثر إن كان مذكوراً في المصدر.

(هـ) إنْ كان الحديث بلفظه في الصحيحين، أو أحدهما فسأكتفي بتخريجه منهما.

(و) إنْ لم يكن في أيٍ منهما خرّجته من المصادر الأخرى المعتمدة، مع ذكر ما قاله أهلُ الحديث فيه إنْ كان لهم كلام حوله.

٣ - سأتبع في عزو الأشعار إلى مصادرها المنهج الآتي:

(أ) إن كان لصاحب الشعر ديوانٌ، وثّقتُ شعره من ديوانه.

(ب) إنْ لم يكن له ديوانٌ وثّقت شعره مما تيسر من دواوين الأدب واللغة.

٤ - عزو نصوص العلماء وآرائهم لكتبهم مباشرة، ولا ألجأ إلى العزو

بالواسطة إلا عند تعذر الأصل، وفي هذه الحالة أذكر أقدم الكتب التي تعد واسطة في توثيق النص، أو الرأي.

٥ - توثيق نسبة الأقوال إلى المذهب من الكتب المعتمدة في كل مذهبٍ.

٦ - توثيق المعاني اللغوية من معجمات اللغة المعتمدة، وتكون الإحالة عليها بالمادة، والجزء والصفحة.

٧ - توثيق المعاني الاصطلاحية من كتب المصطلحات المختصة بها، أو من كتب أهل الفن الذي يتبعه المصطلح.

٨ - البيان اللغوي لما يرد في البحث من ألفاظ غريبةٍ، والبيان الاصطلاحي لما يرد فيه من اصطلاحاتٍ تحتاج إلى بيان وسأراعي في ذلك ما سبق في فقرتي: ٦ و ٧.

٩ - الترجمة لجميع الأعلام الذين ترد أسماؤهم في صلب البحث، خلا المشهورين في التخصص، وسأتبع في ترجمة الأعلام المنهج الآتي:

(أ) أضمّن الترجمة اسم العَلَم، ونسبه، مع ضبط ما يشكل من ذلك، وتأريخ مولده، ووفاته، وشهرته، وأهم مؤلفاته، ومصادر ترجمته.

(ب) اختصر في الترجمة قدر الاستطاعة، مع الحرص على الوفاء بما ورد في الفقرة السابقة.

(ج) أجعل مصادر الترجمة متناسبة في نوعها مع الجانب الذي برز فيه العالم ما أمكن ذلك.

١٠- التعريف بالفِرق الواردة في البحث حسب المنهج الآتي:

(أ) ذكر الاسم المشهور للفرقة، والأسماء المرادفة إن وجدت.

(ب) نشأة الفرقة، وأشهر رجالها.

(ج) آراؤها التي تميزها، معتمداً في ذلك على كتب أصحابها حسب الإمكان.

١١- تكون الإحالة على المصادر في حالة النقل منه بالنص بذكر اسمه والجزء والصفحة وفي حالة النقل بالمعني يذكر ذلك مسبوقاً بكلمة (انظر)، فإنْ كان اسم المرجع موافقاً تماماً لمرجع آخر ورد في البحث فإني أُميز بينهما بذكر اسم المؤلف مختصراً عند ذكر كل واحد من المرجعين حتى يتميز عن الآخر.

١٢- سأكتفي بذكر المعلومات المتعلقة بالمراجع كالناشر، ورقم الطبعة، ومكانها، وتأريخها في قائمة المصادر والمراجع.

ثالثاً: ما يتعلق بالناحية الشكلية والتنظيمية ولغة الكتابة:

وأراعي فيها الأمور التالية:

١ - العناية بضبط الألفاظ التي يترتب على عدم ضبطها شيءٌ من الغموض واللبس.

٢ - الاعتناء بصحة المكتوب وسلامته من الناحية اللغوية والإملائية والنحوية، ومراعاة حسن تناسق الكلام ورقيّ أسلوبه.

٣ - العناية بعلامات الترقيم بوضعها في مواضعها الصحيحة فقط، ويقصد بها: النقط، والفواصل، وعلامات التعليل، والتعجب، والاستفهام، والاعتراض، والتنصيص. . .الخ.

٤ - اتبعت في إثبات النصوص المنهج الآتي:

أ- وضعت الآيات القرآنية برسم المصحف بين قوسين مميِّزين على هذا الشكل: ﴿﴾

ب- وضعت الأحاديث والآثار بين قوسين مميِّزين على هذا الشكل: (. . .).

ج- وضعت النصوص التي نقلتها عن الآخرين على هذا الشكل: ". . .".

الصعوبات التي واجهتني في البحث:

لقد تمثلت الصعوبات التي واجهتني في دراسة التصويب والتخطئة وأثرهما في مسائل أصول الفقه ومنهج المدرسة العقلية الحديثة في أمرين:

الأمر الأول: صعوبة ضبط المذاهب في مسألة التصويب والتخطئة، واضطراب النسبة لبعض العلماء، ويكفي لتأكيد ذلك قول الزركشي عن مسألة التصويب والتخطئة عموماً: "وقد اختلطت مذاهب الناس في هذا حتى التبست"[1]. وقول ابن السبكي: "المسألة مشهورةٌ باضطراب الآراء فيها قديماً وحديثاً"[2].

الأمر الثاني: صعوبة تتبع اطّراد مذاهب المختلفين في التصويب والتخطئة عند دراسة الأثر الأصولي، حتى إن الباحث ليظن أن صاحب الاختيار في محل الأثر يختار التخطئة في الأصل، ثم أجده يختار التصويب، وكذا العكس، وهذا الجانب يظهر بجلاء عند المصوبة، مما يؤكد أن منهج التصويب لم يستقر عند القائلين به، ولم تظهر الثقة بالتفريع عليه عند التطبيق، وهذا يخلق العسر عند الباحث عن أثر القول بالتصويب في المسائل الأصولية.

الشكر والثناء:

وبقي أن أشكر كل من له فضلٌ عليّ في إنجاز هذا العمل بعد شكر الله جل وعلا، وفي مقدمة هؤلاء فضيلة شيخنا الأستاذ الدكتور عياض بن نامي السلمي - الأستاذ بقسم أصول الفقه ومدير مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة - الذي تكرم أولاً بقبول الإشراف على هذه الرسالة، ثم منحني من وقته رغم مشاغله الكثيرة، فاستفدت من علمه الغزير وخُلُقه الرفيع، فكان بعد الله خير معين لي، فجزاه الله عني وعن العلم وأهله خير الجزاء.

---

(١) البحر المحيط ٦/ ٢٣٥.

(٢) الإبهاج ٣/ ٢٦٤.

كما أشكر فضيلة شيخنا الأستاذ الدكتور سليمان بن صالح الغصن - الأستاذ بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة والمشرف المساعد على هذه الرسالة - الذي تكرم بقبول الإشراف، ومنحني من وقته وعلمه، فجزاه الله عني خير الجزاء، وجعل ما قدمه لي في ميزان حسناته.

والشكر لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ممثلةً في كلية الشريعة بالرياض، فأشكر فضيلة عميد الكلية ووكلاءه الكرام، كما أشكر فضيلة رئيس قسم أصول الفقه وأعضاء مجلسه الموقر على كل ما يقدمونه لطلاب الدراسات العليا في مرحلتي الماجستير والدكتوراه، أسأل الله تعالى أن يجزل لهم نعمه، وأن يوفقهم لخيري الدنيا والآخرة.

والشكر موصولٌ لوالديّ الكريمين على جهدهما في تربيتي وتوجيهي للعلم الشرعي، ولازالت دعواتهما شمعة تنير الطريق، ربّ ارحمهما كما ربياني صغيراً، كما أشكر أهل بيتي خاصة على عونهم لي وصبرهم عليّ حتى أنجزت هذه الرسالة، فجزاهم الله عني خير الجزاء.

وختاماً:

هذا جهد المقلّ، فيه صوابٌ من الله، وخطأٌ مني ومن الشيطان وأستغفر الله منه، وأبى الله أن يكون كتابٌ صواباً غير كتابه، فرحم الله من وجد خطئي فسدده، ووجهني لأعود للصواب، ولم يحرمني من أجر المجتهد المخطئ، والله وحده المستعان.

(وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم)



التمهيد

الاجتهاد وعلاقة مسألة التصويب والتخطئة به

وتحته مبحثان:

المبحث الأول: حقيقة الاجتهاد وشروطه.

المبحث الثاني: علاقة مسألة التصويب والتخطئة بالاجتهاد.



المبحث الأول
حقيقة الاجتهاد وشروطه

حقيقة الاجتهاد:

الاجتهاد في اللغة افتعالٌ من الجُهد، وهو مصدر جَهَدَ كـ "نفع" وقد جاء في مقاييس اللغة: "**الجيم والهاء والدال أصله المشقة، ثم يحمل عليه ما يقاربه**"[(1)].

ومن المعاني المقاربة:

غاية الشيء: فالجَهد بالفتح بلوغك غاية الأمر الذي تطلبه.

الطاقة والوسع: فالجَهد والجُهد بالفتح والضم يطلق على الطاقة والوسع، وعليه جاءت القراءتان في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ [التوبة: 79].

المبالغة والجد في الشيء: وهو بإزاء الفتح فقط، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ﴾[(2)] [المائدة: 53].

وهذه المعاني مقاربة للمشقة؛ إذ المرء لا يصل لغاية الشيء إلا بعد مشقة، وإن استفرغ وسعه وطاقته فقد وقع في مشقة، كذا الجدُّ في الشيء والمبالغة فيه مقترنٌ بضربٍ من ضروب المشقة.

وأما الاجتهاد في الاصطلاح فهو مخصوصٌ بـ " **استفراغ الوسع في**

---

(1) 1/486.

(2) انظر هذه المعاني ضمن بحث مادة " جهد " في تاج العروس 4/408، القاموس المحيط 351، المصباح المنير 62، وانظر القراءتين في: معالم التنزيل 2/315، روح المعاني 4/469.

طلب الظن بشيءٍ من الأحكام الشرعية على وجهٍ يحس من النفس العجز عن المزيد فيه "[١].

وهذا التعريف على طريقة الفقهاء في إخراج الأصول من دائرة الاجتهاد، وغالباً ما نجد أرباب هذا المنهج من الأصوليين يضمنون التعريف كلمة " الظن " أو " الأمارة " أو " طلب الصواب " أو "الأحكام العملية"[٢].

شرح التعريف:

استفراغ الوسع: جنسٌ يُدخل الاجتهاد بمعناه اللغوي.

في طلب الظن: احترازٌ عن القطع فلا يُلتَمس بالاجتهاد، وهنا تخرج المطالب القطعية في أصول الدين وأصول الفقه فلا تطلب بالاجتهاد.

الأحكام الشرعية: مُخرِجٌ العقلية واللغوية والحسية.

على وجهٍ يحس من النفس العجز عن المزيد فيه: يخرج به الاجتهاد الناقص؛ فهو فاسد فلا يدخل في الاصطلاح[٣]

وربما كان هذا الفصل الأخير تكراراً مع جنس التعريف[٤].

وهناك تعريفات أخرى للاجتهاد يُفهم منها دخول الأصول في مشمولات هذا المصطلح، وهي أليق بطريقة المتكلمين الذين يرون الاجتهاد شاملاً للأصول والفروع، وعلى هذا المنهج جاء تعريف القاضي البيضاوي

---

(١) الإحكام ٤/ ١٩٧.

(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٠، نفائس الأصول ٩/ ٣٩٧٣، المستصفى ٢/ ٣٨٢، شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٧٥، وأنبه هنا إلى أن تعريف الاجتهاد قد تأثر في الاصطلاح الأصولي بمنهجي المصوبة والمخطئة، وذلك بإضافة بعض القيود المعبرة عن منهج صاحب التعريف الذي يختاره في المسألة، وسيأتي بحث ذلك عند تناول الأثر الأصولي في باب الاجتهاد إن شاء الله تعالى.

(٣) انظر: الإحكام ٤/ ١٩٧، ١٩٨.

(٤) انظر: نهاية السول ٢/ ١٠٢٦.

للاجتهاد بأنه: " **استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية** "(١).

فالشرعية: أخرج العقلية واللغوية والحسية، بينما يتناول هذا الوصف الأصول والفروع معاً(٢).

وبالغ بعضهم في التعميم فقال: " **استفراغ الوسع في طلب شيءٍ من الأحكام** "(٣).

وهذا بعيدٌ عن الاصطلاح؛ لأنه يُدخل العقلية واللغوية والحسية.

ولاشك أن الأشهر في استعمال مصطلح الاجتهاد هو المنهج الأول، أما إدخال النظر في الأصول في مفهوم الاجتهاد فهو اصطلاحٌ خاصٌ عند من يجيز الاجتهاد في الأصول، ولكنني أستصحب المنهجين معاً في تعريف الاجتهاد إجرائياً في ثنايا هذا البحث؛ لأنني أناقش في بعض مطالبه تصويب الاجتهاد في أصول الدين، وتصويبه في أصول الفقه، وتصويبه في المطالب الفروعية القطعية، وتصويبه في المطالب الفروعية الظنية، وكل هذا يستدعي التنقل بين الاصطلاحين، والسياق يعيّن المراد.

وبقي أن أذكر أن مصطلح الاجتهاد فيما سبق من تعريفات يُعَرف باعتباره مصدراً دالاً على الحدث؛ ولذا يُصدّر التعريف بـ"بذل - استفراغ" ونحوهما مما دل على عملية الاجتهاد وحدثه(٤).

وهناك تعريف للاجتهاد باعتباره وصفاً قائماً بالمجتهد بأن يقال: "**الاجتهاد ملكـــة استنباط الأحكام الشرعية**"(٥).

---

(١) المنهاج مع شرحه الإبهاج ٣/ ٢٤٦، وانظر: الحاصل ٢/ ١٠٠٠.

(٢) انظر: الإبهاج ٣/ ٢٤٦.

(٣) انظر: نهاية السول ٢/ ١٠٢٦.

(٤) انظر مع مصادر التعريفات السابقة: المحصول ٤/ ١٣٦٤، روضة الناظر ٣/ ٩٥٩، البحر المحيط ٦/ ١٩٧.

(٥) انظر: الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر (١٢٠) الآيات البينات ٤/ ٣٥٣، فقد ذكر أن الاجتهاد يحمل تارة على المتهيّء، وتارة أخرى على المتصف بالفعل.

وهذا الاعتبار في تعريف الاجتهاد لا حاصل له من وجهة نظري؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أن الاجتهاد في اللغة افتعالٌ، وهذا الأخير لا معنى له في الملكات.

ثانياً: أن الملكة اجتهاد بالقوة لا بالفعل، وكثيرٌ من أحكام الاجتهاد التي يتداولها الأصوليون مبنية على الثاني دون الأول، فمثلاً من أشهر أحكام الاجتهاد التصويب والتخطئة، ولاشك أن هذا الحكم ناتجٌ عن البذل واستفراغ الوسع، وليس ناتجاً عن الملكة فقط.

ثالثاً: أن الأصوليين يشترطون في الاجتهاد شروطاً زائدة عن تلك الشروط التي ترجع لملكة الاجتهاد، مثل اشتراط الإسلام والبلوغ ونحوها من الأوصاف العامة، ولذا نجد النزاع قائماً في وصف الكافر بالاجتهاد وإن كانت ملكة الاجتهاد حاصلة عنده، وهذا يؤكد أن تعريف الاجتهاد بالملكة مشكلٌ، إلا أن يقال إن الشروط لا تدخل في الحقائق، وهي دعوى نظرية يكذبها واقع تعريفات الأصوليين لمصطلحاتهم.

شروط الاجتهاد:

إذا تكلم علماء الأصول عن شروط الاجتهاد بهذا الإطلاق فإنما يعنون بها شروط الاجتهاد المطلق الذي هو **الاستقلال بإدراك الأحكام الشرعية من أدلتها من غير تقليد أو تمذهب**[1].

ولهم في تعدادها طرائق، والمختارة إنما هي طريقة الآمدي، حيث جعل الاجتهاد قائماً على شرطين تتفرع عنهما علوم وأوصاف لابد منها للمجتهد، وذلك كما يلي:

الشرط الأول: أن يعلم وجود الرب تعالى، وما يجب له من

---

(١) انظر: تحرير المقال فيما تصح نسبته للمجتهد من الأقوال (١٦)، البحر المحيط ٦/ ٢٠٥.

الصفات، وما يستحقه من الكمالات[١].

وهذا الشرط ترجع إليه ثلاثة أوصاف متلازمة: الإسلام، والعقل، والبلوغ[٢].

الشرط الثاني: أن يكون عارفاً بمدارك الأحكام الشرعية[٣].

وقد عدّ الغزالي من هذه المدارك الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل.

فالكتاب يشترط منه آيات الأحكام على اختلافٍ في عددها، **والسنة** كذلك، ويتممهما من العلوم اثنان:

معرفة الناسخ والمنسوخ، ومعرفة درجة الأسانيد؛ لتمييز الصحيح من الضعيف[٤].

والإجماع بأن يعرِف مواضعه حتى لا يجتهد في مورده.

والعقل يشمل معرفة النفي الأصلي والبراءة الأصلية، وبقية الطرق العقلية الموصلة إلى الأحكام الشرعية كالقياس والمصلحة والاستحسان، وقواعد التعارض وطرق دفعه[٥].

وقد جعل الغزالي المنطق واللغة العربية علمين مقدمين على غيرهما لتحصيل صفة الاجتهاد[٦].

---

(١) انظر: الإحكام ١٩٨/٤.
(٢) انظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (٤٥١).
(٣) انظر: المستصفى ٢/ ٣٨٢، الإحكام ١٩٨/٤.
(٤) انظر: المستصفى ٢/ ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٦، ٣٨٧.
(٥) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٣٨٤، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (٤٥٣).
(٦) انظر: المستصفى ٢/ ٣٨٥، ٣٨٦، الموافقات ٥/ ٥٢، وقد جعل الشاطبي اللغة العربية شرطاً تتوقف عليه صحة الاجتهاد.

وهذه الشروط[1] ليست على درجة واحدة، فهناك شروط عامة كالإسلام والعقل والبلوغ، وهناك شروط خاصة كمعرفة اللغة العربية، والمنطق، ودليل العقل، ومطالب المجتهدين من أصول الفقه، وهناك شروط أساسية كمعرفة الكتاب والسنة، وهناك شروط تكميلية كمعرفة مواضع الخلاف[2].

أما ما يتعلق **بالمقاصد الشرعية** فقد جعل الشاطبي معرفتها شرطاً مستقلاً[3]، والمختار أن تكون المقاصد علماً متمماً للكتاب والسنة، كما صنع الغزالي في الناسخ والمنسوخ، ومعرفة حال الرواة؛ ذلك أن المقاصد الكلية مردها إلى المقاصد الجزئية المستخرجة من آحاد الأدلة في الكتاب والسنة، إلا أن يقال إن المقاصد الكلية بعد استقرارها باتت آلة لفهم الكتاب والسنة كاللغة العربية، فقد يتوجه - والحال ما ذكر - القول باستقلالها.

وبقي أن أختم الكلام عن شروط الاجتهاد بالإشارة إلى أصلين:

أحدهما: أنه قد عهد من صنيع الأصوليين عند تناولهم شروط الاجتهاد الإشارة إلى ما يكون به التوسط والتخفيف في كل شرط من هذه الشروط كما صنع الغزالي عند حديثه عن كل شرط[4].

والذي أريد تقريره هنا أن المقَدَّم في هذا الباب الاحتياط لشروط الاجتهاد ولاسيما في هذا العصر؛ لأن البلوى قد عمّت فدخل في هذا الباب من ليس له بأهل، وقد قال الرازي: "اعلم أن الإنسان كلما كان

(١) انظر شروط الاجتهاد في: الفصول ٢/ ٣٦٧، بذل النظر ٦٨٩، إحكام الفصول ٢/ ٧٢٨، العدة ٥/ ١٥٩٤، التمهيد ٤/ ٣٩٠، الإحكام لابن حزم ٢/ ١١٨، المعتمد ٢/ ٣٥٧.

(٢) انظر: الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر (١٦٠- ٢٠٢).

(٣) انظر: الموافقات ٥/ ٤١، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر (١٨٩).

(٤) انظر: المستصفى ٢/ ٣٨٣، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٥٩١، الآيات البينات ٤/ ٢٤٦.

أكمل في هذه العلوم التي لابد منها في الاجتهاد كان منصبه في الاجتهاد أعلى وأتم، وضبط الأمر الذي لابد منه على التعيين كالأمر المتعذر"[١].

والأصل الثاني: أن شروط الاجتهاد كانت محل عناية المصوبة والمخطئة في أحكام الاجتهاد، ولاعجب في ذلك؛ لأن مناط عذر المجتهد عند المخطئة كونه من أهل الاجتهاد؛ لذا كان مأجوراً وإن أخطأ الصواب، أما المصوبة فإن الأليق بأصلهم أن يشددوا في شروط الاجتهاد[٢].

ولا يكدر على هذا الأصل ما نسب لغلاة المصوبة من القول بالتصويب المطلق دون نظر أو اجتهاد، والذي يفهم منه التساهل في شروط الاجتهاد إن لم نقل إهمالها بالكلية[٣]؛ لأن هذا القول - كما سيأتي - قولٌ ضعيف لا يعتد به، ولا يعرف له قائل، وقد هجره أكثر الأصوليين فلم يحكوه في الخلاف، وشنع عليه بعضهم بعبارته المشهورة: "**قولٌ أوله سفسطة وآخره زندقة**"[٤]، كما أن المحققين والخلّص من المصوبة على خلاف هذا القول.

كما أنه لا يكدر على هذا الأصل ما نسب لبعض المخطئة من التساهل في عذر المجتهد وإناطة الأجر به وإن كان من غير أهل الاجتهاد، مادام أراد بهذا النظر التقرب إلى الله تعالى[٥]؛ لأن هذا القول نسبه من ذكره لأهل الظاهر، مع أن المشهور عنهم الغلو في التخطئة، والقول بقطعية

---

(١) المحصول ٤/ ١٣٧٦.

(٢) انظر: الفصول ٢/ ٣٦٧، البرهان ٢/ ٨٦٤، المستصفى ٢/ ٣٨٢، شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٧٧، المعتمد ٢/ ٣٥٧، فأصحاب هذه المؤلفات إما مصوبة كالجصاص والبصري والغزالي، أو يفهم من صنيعهم التصويب كالجويني والطوفي، وكلهم بحث شروط الاجتهاد وأكّد عليها.

(٣) انظر: المسودة (٥٠٣)، البحر المحيط ٦/ ٢٤٨.

(٤) انظر: البرهان ٢/ ١٣٢٠، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤١، البحر المحيط ٦/ ٢٤٨.

(٥) انظر: المسودة (٥٠٣)، البحر المحيط ٦/ ٢٦٣.

المدارك وإثم مخطئها، ولذا طردوا أصلهم في رد القياس والمدارك الظنية - كما سيأتي - فهذا كله يدل على خطأ هذه النسبة.



المبحث الثاني

علاقة مسألة التصويب والتخطئة بالاجتهاد

تظهر علاقة مسألة التصويب والتخطئة بالاجتهاد في مقامات:

المقام الأول: مسألة التصويب والتخطئة بابٌ من أبواب البحث الأصولي في الاجتهاد، بل إنها شغلت الحيز الأكبر عند من كتب في الاجتهاد قديماً وحديثاً، وبعضهم ربما صدّر بها القول في أحكام الاجتهاد، ولو قيل إن مسألة التصويب والتخطئة هي كل الاجتهاد لم يكن بعيداً؛ لأنها في الجانب النظري تمثل شطره، ثم تؤثر في كثير من مباحثه الأخرى، كما سيظهر عند بحث الأثر الأصولي في باب الاجتهاد.

الثاني: أن علماء الأصول يتحدثون عن أركان الاجتهاد فيذكرون عملية الاجتهاد، والمجتهد، والمجتهد فيه أو محل الاجتهاد[(١)]، والمقصود هنا أن مسألة التصويب والتخطئة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالركن الثالث المجتهد فيه أو محل الاجتهاد، بل إنها باتت معبِّرة عن هذا الركن بحيث يكون محل الاجتهاد كل ما يُصَوَّب فيه المجتهدون، وسواءً أكان التصويب بمعنى تعدد الحق أم بمعنى العذر ورفع الإثم، فإذن أصبحت النسبة بين محل الاجتهاد وما يُصوب فيه هي المساواة.

جاء في المعتمد: " ما عليه دلالة قاطعة ليس من مسائل الاجتهاد، والحق في واحد منه، ولا يحل خلافه"[(٢)].

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٣٨٢، ٣٩٠، لباب المحصول ٢/ ٧١٤، المحصول ٤/ ١٣٧٧، التحصيل ٢/ ٢٨٨، شرح المعالم ٢/ ٤٣٨، البحر المحيط ٦/ ٢٢٧.

(٢) ٢/ ٣٩٦.

وعرف الرازي الاجتهاد بأنه: " استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لومٌ، مع استفراغ الوسع فيه".[1] فأخرج الأصول والقطعيات بقوله: فيما لا يلحقه فيه لوم.

وقال الغزالي: " المجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليلٌ قطعي، واحترزنا بالشرعي عن العقليات ومسائل الكلام؛ فإن الحق فيها واحدٌ والمصيب واحد، والمخطئ آثم، وإنما نعني بالمجتهد فيه ما لا يكون فيه المخطئ آثماً "[2].

وقال الزركشي: " المجتهد فيه كل حكم شرعي عملي أو علمي يقصد به العلم[3] ليس فيه دليلٌ قطعي، فخرج بالشرعي العقلي فالحق فيه واحد "[4].

الثالث: عندما يتحدث علماء الأصول عن الحكم التكليفي والوضعي للاجتهاد فإنهم يجعلون التصويب والتخطئة حكمه بمعنى أثره المترتب عليه، فحكم الاجتهاد الإصابة أو الخطأ عند المخطئة، وحكمه الإصابة عند المصوبة، ويَدخل علماء الأصول من هذا الباب لبحث التصويب والتخطئة والاختلاف فيهما[5].

والمقام الأخير في علاقة التصويب والتخطئة بالاجتهاد أن أبين أن مصطلح التصويب والتخطئة تتسع دلالته ليشمل الاجتهاد في الأحكام الشرعية العلمية مع العملية، القطعية مع الظنية؛ ولذا وجدنا الخلاف في التصويب والتخطئة يُنصب في أصول الدين، ثم في أصول الفقه، ثم في الفروع القطعية ليتسع الخلاف في الفروع الظنية.

---

(١) المحصول ٤/ ١٣٦٤.

(٢) المستصفى ٢/ ٣٩٠.

(٣) هكذا في الأصل، والصواب "العمل" بدلالة السياق.

(٤) البحر المحيط ٦/ ٢٢٧.

(٥) انظر: أصول البزدوي مع شرحه للبخاري ٤/ ٢٤، فتح الغفار ٣/ ٤٠، تحفة المسؤول ٤/ ٢٥٣، مناهج العقول ٣/ ٢٧٥، الواضح ٥/ ٣٥٦، الإحكام لابن حزم ٢/ ٦٨.

الباب الأول

التصويب والتخطئة

وتحته ثلاثة فصول:

الفصل الأول: حقيقة التصويب والتخطئة واستعمالاتهما.

الفصل الثاني: التصويب والتخطئة في القطعيات.

الفصل الثالث: التصويب والتخطئة في الظنيات.



الفصل الأول

حقيقة التصويب والتخطئة واستعمالاتهما

وتحته خمسة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة الصواب لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: حقيقة الخطأ لغة واصطلاحاً.

المبحث الثالث: استعمالات الشارع للفظَي الصواب والخطأ.

المبحث الرابع: العلاقة بين الصواب والثواب، و الخطأ والإثم.

المبحث الخامس: استعمال الأصوليين لمصطلحي التصويب والتخطئة.



المبحث الأول
حقيقة الصواب لغة واصطلاحاً

أولاً: الصواب لغة:

جاء في العين للخليل[(١)]: "صاب السهم نحو الرمية يصوب صيبوبة إذا قصد، وسهمٌ صائبٌ أي قاصد"[(٢)].

وقال: "الصواب نقيض الخطأ"[(٣)].

وقال أيضاً: "العرب تقول للسائر في فلاةٍ تُقْطَعُ بالحدس إذا زاغ عن القصد: أقم صوبك، أي قصدك"[(٤)].

وجاء في مقاييس اللغة: "صَوَبَ: الصاد والواو والباء أصلٌ صحيح يدل على نزول شيء واستقراره قراره، من ذلك الصواب في القول والفعل، كأنه أمرٌ نازلٌ مستقر قراره، وهو خلاف الخطأ"[(٥)].

وأصاب يصيب صوباً وصواباً بمعنى واحد وهو ضد الخطأ، ومنه قولهم "دعني وعلي خطئي وصوبي" أي صوابي.

والإصابة: الإتيان بالصواب، وتطلق أيضاً على إرادته وإن لم يتحقق[(٦)].

---

(١) أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد الأزدي الفراهيدي البصري، إمام العربية وصاحب علم العروض، من مؤلفاته: العين، والعروض، والشواهد، توفي سنة ١٧٠هـ.
انظر: تهذيب الأسماء واللغات ١/ ١٧٧، شذرات الذهب ١/ ٢٧٥، معجم الأدباء ١١/ ٧٢، وفيات الأعيان ٢/ ١٥.

(٢) ٧/ ١٦٦.

(٣) العين ٧/ ١٦٦.

(٤) المصدر نفسه ٧/ ١٦٦.

(٥) ٣/ ٣١٧.

(٦) انظر: القاموس المحيط (١٣٦)، تاج العروس ٢/ ١٥٣، ١٥٤.

جاء في تاج العروس: "يقال: أصاب فلانٌ الصواب فأخطأ الجواب، معناه أنه قصد الصواب وأراده فأخطأ مراده، ولم يعمِد الخطأ ولم يصب"[١].

ومما تقدم نعلم أن اشتقاق الصواب هو من مادة "صوب" الثلاثية، والتي تتصرف إلى عدة وجوه قياسية مستعملة في اللغة مثل: صَوْب، وصَوَاب، وإصابة، وصيبوبة وصوِيب، ... إلخ، وكلها بمعنى الصواب الذي هو نقيض الخطأ، وقد هُجِرت أكثر هذه الوجوه وبقي منها اثنان: الصواب، والإصابة.

كما أن الصواب يطلق ويراد به إرادة الصواب وقصده وإن لم يتحقق، وهذا المعنى مستصحب عند الكلام عن استعمالات الأصوليين لمصطلحات هذا الباب.

والأصل المادي في استعمال اللغة لـ"صوب" وما تصرف منها هو في كل نازل من أعلى إلى أسفل؛ لذا أطلقت العرب على المطر صوباً، وعلى السحاب صيّباً... وهكذا، ثم غلب استعمال هذا الأصل في المعاني فقالت العرب: هذا القول صَوْب وصواب، وكأنه لما وافق المراد قد نزل إلى مكانٍ واستقر فيه[٢].

ومن الفروق اللغوية التي تتعلق بمادة (صوب) وما تصرف منها لفظاً أو معنى **الفرق بين الصواب والإصابة**، فقد ذكر بعض علماء اللغة والأصول أن الصواب من القول أو الفعل هو ما وافق المراد مع كونه حسناً في ذاته، بينما الإصابة تطلق على موافقة المراد وإن كان قبيحاً، فمثلاً رمي العدو صواب، بينما رمي المسلم إصابة وليس صواباً.

وكذلك قالوا: كل صواب وصحيح من القول مستقيمٌ ولا عكس؛

---

(١) تاج العروس ٢/ ١٥٣.

(٢) انظر: العين ٧/ ١٦٦، مقاييس اللغة ٣/ ٣١٧.

لأن القبح يتطرق للأخير وإن كان مؤلفاً وجارياً على سنن أهل اللغة[١].

ثانياً: الصواب اصطلاحاً:

عرف ابن حزم الصواب بأنه: "إصابة الحق"[٢].

وقال ابن عقيل: "هو العدول إلى الحق"[٣].

وفي الكليات للكفوي[٤]: "الأمر الثابت في نفس الأمر لا يسوغ إنكاره"[٥].

وقد عرف الجرجاني[٦] هذا المصطلح مفرقاً بينه وبين ما قاربه من إطلاقات فقال: "الصواب: الأمر الثابت في نفس الأمر الذي لا يسوغ إنكاره، والصدق: هو الذي يكون ما في الذهن مطابقاً لما في الخارج، والحق: هو الذي يكون ما في الخارج مطابقاً لما في الذهن"[٧].

وقد بين في السياق نفسه أن الصواب يستعمل في الفروع والمجتهدات بحيث إذا سُئلنا عن مذهبنا ومذهب من خالفنا في الفروع قلنا هذا صواب

---

(١) انظر: الفروق اللغوية (٤٠)، الواضح في أصول الفقه ١/ ١٤٣.

(٢) الإحكام ١/ ٤٥، وانظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٥٣٤.

(٣) الواضح ١/ ١٤٣.

(٤) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي الحنفي العارف بمذهب أبي حنيفة وصاحب المشاركات في اللغة والأدب، من مؤلفاته: الكليات، وتحفة الشاهان، توفي بأستنبول سنة ١٠٩٥هـ.
انظر: إيضاح المكنون ١/ ٢٥١، هدية العارفين ١/ ٢٢٩، الأعلام ٢/ ٣٨، معجم المؤلفين ٣/ ٣١.

(٥) الكليات (٥٨).

(٦) علي بن محمد بن علي الحنفي الشهير بالشريف أو بالسيد الجرجاني، ولد سنة ٧٧٠هـ، البارع في الجدل والخلاف والنحو واللغة والعلوم العقلية، من مؤلفاته: التعريفات، وشرح المواقف، وحاشية على المشكاة، توفي سنة ٨١٤هـ.
انظر: الضوء اللامع ٥/ ٣٢٨، بغية الوعاة ٢/ ١٩٦، البدر الطالع ١/ ٤٨٨، الفوائد البهية (١٢٥).

(٧) التعريفات: (١٧٧).

وذاك خطأ، بينما الحق يستعمل في الأصول والمعتقدات فنقول هذا حقٌ وذاك باطل[١].

وقد ظهر لي من خلال تتبع إطلاقات الصواب عند من عرّفه أنه يقال على وجهين:

أحدهما: إطلاق الصواب وإرادة كون الشيء في نفسه محموداً مرضياً عقلاً أو شرعاً وإن لم يقصد بالطلب، وعلى هذا نحمل تعريف الكفوي وتعريف الجرجاني المتقدمين.

والثاني: إطلاق الصواب وإرادة موافقة مقصود الطالب، وعليه نحمل تعريف ابن حزم وتعريف ابن عقيل للصواب بأنه إصابة الحق أو العدول إلى الحق.

وقد أكد هذين الوجهين الراغب الأصفهاني[٢] وأضاف أنه على الوجه الثاني وباعتبار توافق القصد مع المطلوب من عدمه تتلخص لدينا أربعة أضرب:

الأول: أن يقصد ما يحسن قصده فيفعله، وذلك هو الصواب التام المحمود به الإنسان.

الثاني: أن يقصد ما يحسن فعله فيتأتى منه خلافه مع اعتقاده أنه صواب، وهذا صواب المجتهدين في الفروع.

الثالث: أن يقصد صواباً فيتأتى منه خطأ لعارض من خارج، نحو من يقصد رمي صيد فيصيب إنساناً، فهذا معذور.

---

(١) المصدر نفسه: (١٧٧).

(٢) أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصبهاني، اللغوي الأديب، من مؤلفاته: مفردات القرآن، ومحاضرات الأدباء، وأفانين البلاغة، توفي سنة ٥٠٢هـ.
انظر: كشف الظنون ٢/ ١٧٣، بغية الوعاة ٢/ ٢٩٧، طبقات المفسرين للداودي ٢/ ٣٢٩.

والرابع: أن يقصد ما يقبح فعله ولكن يقع منه خلاف ما يقصده، بمعنى أن يقصد القبيح فيقع منه الحسن اتفاقاً، فيقال أخطأ في قصده وأصاب الذي قصده، أي: وجده[1].

فالأول مصيبٌ باعتبار القصد والنتيجة، والثاني مصيبٌ باعتبار القصد، والثالث مصيبٌ بمعنى العذر وعدم الإثم، والرابع مخطئ بمعنى عدم سلامة القصد.

وبناءً عليه يظهر جلياً أثر القصد في إطلاق الصواب في كل ما تقدم.

وقد ظهرت المناسبة جلية بين الوضع اللغوي للكلمة والاصطلاح، حيث إننا ذكرنا أن مادة (صوب) في اللغة تنتهي لمعنى النزول من أعلى إلى أسفل والاستقرار، واستعملت في المعاني في حصول المراد بالقصد، أو قصده مع عدم حصوله، فكذا طالب الحق إن ناله فقد أصاب المراد بتحققه، وأصابه بقصده إن لم يتحقق، وفي كلا الحالين يكون الأمر ثابتاً مستقراً في حق هذا الطالب، حتى إننا لا نؤاخذه إن أخطأ الصواب بعد أن أراده، ولا يخفى أن اصطلاح الصواب بهذا المعنى مضمَّنٌ معنى العذر وعدم التبعة، وقد شاع استعماله في المجتهدات عند المتقدمين كما سيظهر لاحقاً، وهو استعمال أصيل تعضده اللغة والاصطلاح اللاحق.



(١) انظر: المفردات (٤٩٤، ٤٩٥) التعريفات: (١٧٧).

المبحث الثاني
حقيقة الخطأ لغة واصطلاحاً

أولاً: الخطأ لغة:

قال الخليل: "خَطِئَ الرجل خِطئاً فهو خاطئ، والخطيئة أرضٌ يخطئها المطر ويصيب غيرها، وأخطأ إذا لم يصب الصواب"[(١)].

"والخطأ ما لم يُتَعَمد ولكن يُخْطأ خطأً. وخطَّأته تخطئة"[(٢)].

وجاء في مقاييس اللغة: "الخاء والطاء والحرف المعتل والمهموز يدل على تعدي الشيء والذهاب عنه، يقال خطوت أخطو خطوة، والخُطوة ما بين الرجلين، والخَطْوة المرة الواحدة، والخَطَاء من هذا؛ لأنه مجاوزة حد الصواب"[(٣)].

وأخْطَأ يُخْطِئ خَطَأً بالفتح في مجاوزة الصواب إلى غيره مطلقاً وإن لم يتعمد الخطأ، فإن تعمده جاءت خَطِئ يَخْطَأ خِطئاً وخطيئة، فالكسر مخصوص بمجاوزة الصواب على وجه العمد[(٤)].

وعلى هذا جاءت إطلاقات أهل اللغة أخطأ في الحساب وخطِئ في الدين، وخطِئ لما صُنع عمداً، وأخطأ لما صنع خطأ لا عن وجه عمد، وخطأه تخطئة وتخطيئاً إذا قال له أخطأت، وخطِئ الرجل يَخْطَأ خِطْأً وخِطْأة وخطيئة إذا أذنب[(٥)].

---

(١) العين: ٤/ ٢٩٢.

(٢) المصدر نفسه ٤/ ٢٩٣.

(٣) مقاييس اللغة: ٢/ ١٩٨.

(٤) انظر: القاموس المحيط: (١٦٥١)، تاج العروس ١/ ١٤٥، لسان العرب ١/ ٦٦.

(٥) انظر: الفروق اللغوية (٤٠)، تاج العروس ١/ ١٤٦.

مما سبق يتضح أن اشتقاق الكلمة من مادة (خطأ) ثم تتصرف منها: يَخْطَأ خِطْئاً وخطيئة وخاطئ وخطّاء، وهذا مخصوص في المعنى بما وقع على وجه العمد، أما يُخطِئ خَطَأً فهو مخطئ فهي مطلقة في مجاوزة الصواب إلى غيره ولو كان على غير وجه العمد، ويشترك المعنيان في فتح عين أفعل في المضي (أَخْطَأَ) وينفرد الأول بصيغة المضي (فَعِلَ) خَطِئَ.

ويفرق أهل اللغة بين **الخطأ والغلط** بأن الثاني وضع الشيء في غير موضعه وإن كان صواباً في نفسه، أما الخطأ فهو مجانبٌ للصواب من كل الوجوه، فمثلاً الذي يجيب عن سؤال قضية[(١)] بجواب قضية أخرى يوصف جوابه بالغلط لا بالخطأ، بينما الذي يجيب عن سؤال القضية بالجهل المركب[(٢)] يكون مخطئاً، وبناءً عليه كان اجتهاد الناظر في الشريعة موصوفاً بالصواب أو الخطأ ولا يستقيم وصفه بالغلط[(٣)].

ثانياً: الخطأ اصطلاحاً:

عرف ابن حزم الخطأ اصطلاحاً بأنه " العدول عن الحق بغير قصد إلى ذلك"[(٤)]. فإن كان بقصد فقد سماه عناداً[(٥)].

وقال ابن عقيل: "والخطأ نقيض الصواب، وهو الدفعُ عن الحق، وهو الذهاب عن الحق، وهو الضلال عن الحق"[(٦)].

---

(١) القضية: إسناد أمر إلى آخر نفياً أو إثباتاً، وهي في الذهن تصديق وعلى اللسان خبر وبدون البرهان دعوى. انظر: المستصفى ١/ ٢٦، تقريب الوصول (٩٥)، المزهر في علوم اللغة للسيوطي ١/ ٤٠٢.

(٢) الجهل المركب: هو اعتقاد جازم غير مطابق للواقع. انظر: التعريفات (٨٤)، الكليات ٢/ ١٦٨.

(٣) انظر: الفروق اللغوية (٤١).

(٤) الإحكام: ١/ ١٤٥.

(٥) المصدر نفسه ١/ ٤٥.

(٦) الواضح: ١/ ١٤٤.

وقال أبو البقاء الكفوي: "هو ثبوت الصورة المضادة للحق بحيث لا يزول بسرعة"[١]. أي الثبوت، فإن كان هذا الثبوت يزول بسرعة فهو السهو[٢].

وعرفه الجرجاني بأنه: "ما ليس للإنسان فيه قصد"[٣].

وقال الكمال بن الهمام: "أن يقصد بالفعل غير المحل الذي يقصد به الجناية"[٤].

فهذه التعريفات مفيدة في تصوير المراد بالخطأ في مقابلة الصواب، إلا أن أقربها لاصطلاح الأصوليين والفقهاء في إطلاق الخطأ هي تعريفات ابن حزم والجرجاني وابن الهمام لأنها خصصت الخطأ فيما ليس للإنسان فيه قصد، وهو مراد الأصوليين والفقهاء عند إطلاق الخطأ، كما أنه موافق لأصل الوضع اللغوي المفرّق بين الخاطئ والمخطئ كما سبق.

وقد أكد هذا المعنى الراغب الأصفهاني عندما ربط الخطأ بالقصد على وزان صنيعه في الصواب مع القصد فجعل اجتماعهما على أضرب:

أحدها: أن تريد غير ما تحسُنُ إرادتُه فتفعله، وهذا هو الخطأ التام المؤاخذ عليه الإنسان، يُقال: خطِئ يَخْطَأ خِطأً.

الثاني: أن يريد الإنسان ما يحسن فعله، فيقع منه خلاف المراد، فيقال: أخطأ إخطاءً وخَطَأً فهو مخطئ، وهذا معذورٌ بالنظر للقصد.

والثالث: أن يريد ما لا يحسن فعله فيتفق منه الصواب، فهذا مخطئ في الإرادة مذموم، وعليه جاء قول الشاعر:

---

(١) الكليات: (٤٢٤، ٤٢٥).

(٢) انظر: البحر المحيط: ١/ ٨٠.

(٣) التعريفات: (٥٣).

(٤) التقرير والتحبير: ٢/ ٢٦٣.

أردت مساتي فاجتررت مسرتي وقد يحسن الإنسان من حيث لا يدري[(١)]

ويمكن أن نقول: الأول مخطئ في المراد وفي الإرادة فهو خاطئ بمعنى آثم غير معذور، والثاني مخطئ في المراد مصيب في الإرادة فهو مصيب بمعنى معذور، وعليه نحمل صواب المجتهدين باجتهادهم وإن حصل الخطأ في الاجتهاد، والثالث مخطئ في الإرادة مصيب في المراد، ولكن لا معنى لإصابته فهو مأزور غير معذور، وعليه نحمل صواب المقلدين إذا اجتهدوا لعدم أهليتهم، وقد جاء في الحديث: **(من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ)**[(٢)]، وهو من هذا الباب.

وقد انتهى اصطلاح الأصوليين والفقهاء إلى جعل الخطأ عذراً مسقطاً لحق الله تعالى في الآخرة وشبهة دارئة للعقوبة في الدنيا.

قال النسفي عن الخطأ: "وهو عذرٌ صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد، وهو المعنيّ بقولنا إن المجتهد إذا أخطأ لا يعاتب، ويصير شبهة في دفع العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد أو قصاص"[(٣)].

---

(١) انظر: المفردات: (٢٨٧)، الفروق اللغوية (٤٠)، وقد ورد هذا البيت في البصائر ٢/ ٥٥٢، وتفصيل النشأتين (١٠٩)، وكلاهما لم ينسبه، ونسبه صاحب الأغاني ٢٠/ ٣٧٩، لأسماء بن خارجة، ورواه " ضراري " مكان " مساتي " المخففة من مساءتي، وأسماء هذا هو أبو هند بنت أسماء بن خارجة زوجة الحجاج الثقفي.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب العلم، باب الكلام في كتاب الله بغير علم، برقم (٣٦٥٢)، وأخرجه الترمذي في جامعه، كتاب التفسير، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، برقم (٢٩٥٢)، وأخرجه النسائي في السنن الكبرى، كتاب فضائل القرآن، باب من قال في القرآن بغير علم، برقم (٨٠٨٦)، وأخرجه ابن كثير في تفسيره ١/ ١٤، وذكر رواية " من قال في القرآن برأيه فقد أخطأ ".

وفي سنده سهيل بن أبي حزم القطيعي وقد تكلم بعض أهل العلم في حديثه، ولكن له شواهد تعضده.

انظر: سنن الترمذي مع تحفة الأحوذي ٨/ ٢٧٩، تحفة الأشراف للمزي ٢/ ٤٤٤، تفسير القرآن العظيم ١/ ١٤، الفتح الكبير للسيوطي ٣/ ٢١٩، فيض القدير للمناوي ٦/ ١٩٠.

(٣) كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٥٦٧، ومعه شرح نور الأنوار.

ولو عبر المؤلف بالمخطئ مكان الخاطئ لكان أليق بالوضع؛ لأنه لا شبهة للخاطِئ، فإن اعتُدَّ بها كان مخطئاً لا خاطئاً.

أما حقوق العباد فلا تسقط مع الخطأ؛ ولذا قال البزدوي: "ولم يُجْعَل -أي الخطأ- عذراً في حقوق العباد حتى وجب ضمان العدوان على الخاطئ لأنه ضمان مال لا جزاء فعل وجبت به الدية"(١).

ومن هذا الوجه كان خطأ المجتهدين بعد استفراغ وسعهم مأجوراً مع كل الاحتمالات، وكان المخطئ من طريق الاجتهاد مطيعاً لله -عز وجل- لأنه قصد الحق واجتهد في إصابته(٢).

وقد ظهرت لنا مناسبة جلية بين الوضع اللغوي والاصطلاح المتقدم؛ إذ إن العدول عن الحق ولو من غير قصد فيه مجاوزة لشيء كان مقصوداً بالطلب إلى غيره، وقد اعتبر غالب المصطَلِحين عدم قصد المجاوزة في إطلاق الخطأ، بحيث إذا وجد القصد كانت المجاوزة خِطئاً، وكان المجاوِز خاطِئاً، مع أن بعضهم أطلق الاصطلاح بحيث يفهم من استعماله عدم اعتبار التفريق كما سبق عند الراغب الأصفهاني والبزدوي.

وقد ذكر الراغب في نهاية بحثه لبعض هذه الاصطلاحات عبارات يحسن أن نختم بها الكلام عن اصطلاح الصواب والخطأ فقال: "وجملة الأمر أن من أراد شيئاً فاتفق منه غيره يقال: أخطأ، وإن وقع منه كما أراده يقال أصاب، وقد يقال لمن فعل فعلاً لا يحسن، أو أراد إرادة لا تَجْمُل: إنه أخطأ، ولهذا يقال أصاب الخطأ وأخطأ الصواب، وأصاب الصواب وأخطأ الخطأ"(٣).

ويضاف على كلامه أنه يقال لمن أحسن في قصد ولم يصب مراده إنه

---

(١) أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٥٣٤، ٥٣٥.

(٢) انظر: الفروق اللغوية (٤٠).

(٣) المفردات: (٢٨٧).

أصاب، وبناءً عليه نقول في مصيب المجتهدين: أصاب الصواب باعتبار المراد، وأصاب الصواب باعتبار الإرادة، فهو أصاب مرتين إحداهما في العلم والمراد، والأخرى في العمل والقصد أو الإرادة، ونقول لمخطئهم: أخطأ الصواب باعتبار المراد، وأصاب الصواب باعتبار الإرادة والقصد.

ولا يخفى أن استعمال الصواب والخطأ وإطلاقاتهما بحثٌ دقيق لعلي أستوفيه في مباحث الاستعمالات والإطلاقات اللاحقة إن شاء الله، وقد قال الراغب الأصفهاني عن مصطلحات هذا الباب بأنها "**مترددة بين معانٍ يجب لمن يتحرى الحقائق أن يتأملها**"(١).



(١) المصدر نفسه (٢٨٧).

المبحث الثالث

استعمالات الشارع للفظي الصواب والخطأ

ورود لفظَيْ الصواب والخطأ في القرآن الكريم:

لقد ورد لفظ "الصواب" في القرآن الكريم في موضع واحد عند قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴿٣٨﴾﴾ [النبإ: ٣٨].

وقد اتفق أهل التأويل على أن المراد بالصواب في الآية الحق، أي قال قولاً حقاً[١].

وقد ذكرت سابقاً أن الصواب يكون في القول والفعل، وهو فيهما بمعنى إصابة الحق في أحد الوجهين، وفي الآخر قصده وإن لم يصبه الطالب، وقد جاء معنى الآية على الأول بدليل تفسير العلماء لهذا الحق بأنه قول: لا إله إلا الله[٢].

وجاء في تأويل الآية: "وقال صواباً: أي حقاً في الدنيا وعمل به، وقيل: لا إله إلا الله، وقيل: الاستثناء يرجع إلى الروح والملائكة، ومعنى الآية: لا يشفعون إلا في شخص أذن الرحمن في الشفاعة له، وذلك الشخص ممن كان يقول صواباً في الدنيا، وهو لا إله إلا الله"[٣].

---

(١) انظر: تفسير النسفي ٤/٣٢٨، الجامع لأحكام القرآن ١٩/ ١٦٥، تفسير القرآن العظيم ٨/ ١٩٧، لباب التأويل في معاني التنزيل ٤/٣٤٨.

(٢) انظر: المصادر السابقة.

(٣) لباب التأويل ٤/٣٤٨، وانظر: مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار ٣/ ٣٦١.

وفي تأويل آخر: "لا يتكلمون: يعني الملائكة والروح الذين قاموا صفاً، لا يتكلمون هيبة وإجلالاً. إلا من أذن له الرحمن: أي في الشفاعة وهم قد قالوا صواباً، وأنهم يوحدون الله تعالى ويسبحونه، وقال الحسن: إن الروح يقول يوم القيامة: لا يدخل أحدٌ الجنة إلا بالرحمة، ولا النار إلا بالعمل، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَقَالَ صَوَابًا﴾[1] [النبإ: ٣٨]".

فالصواب في الآية هو الحق، واختلاف التأويل إنما هو في المراد بقول الحق هذا، هل هو قول لا إله إلا الله من قِبَل المشفوع له في الدنيا مع العمل بمقتضاها، أو أنه قولها من الشافع قبل الشفاعة يوم القيامة إجلالاً وتعظيماً لله -تبارك وتعالى- بين يدي الشفاعة، أو أن هناك حقاً آخر تقوله الملائكة كما هو في تأويل الحسن المتقدم؟ فسواءً كان الاستثناء عائداً إلى المشفوع له أم إلى الشافع فالصواب هو الحق وإن اختلف تأويله.

وقد وردت تصاريف مختلفة للفظة "صواب" في القرآن الكريم، وكلها جاءت على الوضع اللغوي لمادة "صوب" والتي تدل على نزول شيء واستقراره قراره، ومن ذلك:

- **أصاب**: كما في قوله تعالى: ﴿وَيَٰقَوۡمِ لَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شِقَاقِيٓ أَن يُصِيبَكُم مِّثۡلُ مَآ أَصَابَ قَوۡمَ نُوحٍ أَوۡ قَوۡمَ هُودٍ أَوۡ قَوۡمَ صَٰلِحٖ﴾ [هُود: ٨٩].
- وقوله: ﴿فَإِذَآ أَصَابَ بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦٓ إِذَا هُمۡ يَسۡتَبۡشِرُونَ﴾ [الرُّوم: ٤٨]، وقوله: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ﴿٢٢﴾﴾ [الحَديد: ٢٢].
- ووردت في صيغة المضارعة "يصيب" و "تصيب" و "نصيب" و "مصيبة" و "صيّبٌ"[2].

وكل هذه التصاريف تحمل معنى نزول شيء واستقراره قراره، وإصابته المراد، وهو الأصل لمادة الكلمة "صوب".

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ١٩/ ١٦٥.

(٢) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (٥١٠، ٥١١، ٥١٢).

وقد جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [البَقَرَة: ١٩]، أن الصيّب السحاب، وقيل: هو المطر، وتسميته به كتسميته بالسحاب[١].

وقد عبر القرآن الكريم عن النائبة بالمصيبة؛ لأن الثانية مأخوذة من أصاب السهم إذا وصل إلى المرمى فأصابه، فكذلك النائبة وقد حلّت بالمصاب، قال تعالى: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا﴾ [آل عِمرَان: ١٦٥] وقال: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشّورىٰ: ٣٠].

والصَوْبُ هو القدرُ النافع غير المفسد من المطر، وقد أشار له المولى تبارك وتعالى في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّٰهُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [المؤمنون: ١٨]، فكأنه الصوب الذي قال عنه الشاعر:

فسقى ديارك غير مفسدها صَوْبُ الربيع وديمة تهمي[٢]

وقال الآخر:

كأنهم صابت عليه سحابة صواعقها لطيرهن دبيب[٣]

وقد ذكرتُ سابقاً أن مادة "صوب" في اللغة تطلق على الإرادة، فيقال: أصاب، بمعنى: أراد، وقد جاء هذا المعنى في التنزيل عند قوله تعالى: ﴿تَجْرِى بِأَمْرِهِۦ رُخَآءً حَيْثُ أَصَابَ﴾ [صٓ: ٣٦] أي: حيث أراد، هكذا جاءت عند أهل التأويل[٤].

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم ١/ ٧٣، المفردات (٤٩٥).

(٢) البيت لطرفة بن العبد، مادحاً قتادة بن مسلم الحنفي وصوب المطر: انصبابه ونزوله، والديمة: المطر يدوم في سكون لا رعد ولا برق.
انظر: ديوان طرفة (٨٨) الإيضاح ١/ ٣١٠، البصائر ٣/ ٤٤٨.

(٣) هذا البيت لعلقمة بن عبدة، وهو من مفضليته التي مطلعها:
طحا بك قلبٌ في الحسان طروب بعيد الشباب عصر حان مشيب
انظر: المفضليات (٣٩٥) المفردات: (٤٩٥).

(٤) انظر: تفسير القرآن العظيم ٧/ ٤٦، مجمع بحار الأنوار ٣/ ٣٦١.

وقد جاءت "أصاب" في القرآن الكريم في باب الخير وفي باب الشر، وقد اجتمعا في قوله تعالى: ﴿إِن تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرَنَا مِن قَبْلُ﴾ [التوبة: ٥٠]وجاء في باب الخير: ﴿وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ [النساء: ٧٣] وقوله: ﴿يُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [يونس: ١٠٧]، وفي باب الشر: ﴿فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [النساء: ٦٢]، وقوله: ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا﴾[1] [آل عمران: ١٦٥].

قال الراغب الأصفهاني: "الإصابة في الخير اعتباراً بالصَّوْب أي: المطر، وفي الشر اعتباراً بإصابة السهم، وكلاهما يرجعان إلى أصل واحد"[2].

أما لفظ "الخَطَأ" فقد ورد في القرآن الكريم مرتين في آية النساء عند قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢].

وورد لفظ الخَطَأ في موضع ثالث على قراءة ابن عامر[3] في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا ﴿٣١﴾﴾ [الإسراء: ٣١] حيث قرأ "خَطَأً" وقد ذكرتُ سابقاً أن الوضع اللغوي يخص الخَطَأ بالفتح بمفارقة الصواب لا عن قصد أو عمد، بينما إن اقترن بالفعل القصد سُمِي خِطْأً وفعله خَطِئَ، بينما فعل الأول أخطَأ، والمشهور عند أهل التأويل والقراءات أن "الخَطَأ" الوارد في القرآن الكريم

---

(١) انظر: المفردات (٤٩٥).

(٢) المفردات: (٤٩٦).

(٣) عبدالله بن عامر بن يزيد بن تميم اليحصبي الدمشقي، أبو عمران، مقرئ الشام، ولد سنة ٢١هـ، روي أنه قرأ القرآن على الصحابي الجليل أبي الدرداء، من أئمة القراءات المشهورين، روى عنه هشام بن عمار السلمي الدمشقي، وعبدالله بن بشير بن ذكوان، توفي سنة ١١٨هـ.

انظر: غاية النهاية (١/ ٤٢٣) النشر في القراءات العشر ١/ ١٤٤، سير أعلام النبلاء ٥/ ٢٩٢.

محمولٌ على هذا المعنى كما هو في سورة النساء، بدليل أن الله تعالى جعل قسيمه العمد في السياق نفسه عند قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾[1] [النِّساء: ٩٣].

ومن هنا استشكل بعض العلماء قراءة ابن عامر المتقدمة[2]، فإن الخَطَأَ ما لم يُتَعمد، وهؤلاء الذين قص المولى علينا كانوا يقتلون أولادهم عمداً خشية الفقر.

وقد خرّج الزجاج[3] قراءة ابن عامر على أحد وجهين:

الأول: أن يكون اسم مصدر من أخطأ يخطئ إذا لم يصب، فيكون المعنى: إن قتلهم كان غير صواب.

وهذا الوجه يسلط عليه الإشكال السابق.

والوجه الثاني: أن يكون لغة في الخِطْء بمعنى الإثم، وذلك على وزن مِثْل يقال فيها مَثَلَ، وحِذْر يقال فيها حَذَر، مع أن فعلها: خَطِئَ، وبناءً عليه يقال في الإثم: خَطِئَ يخطَأ خِطْئاً وخطَأً، بينما لا يقال في العذر إلا: أخْطَأ يخطِئ خَطَأً[4].

وكان الألوسي - رحمه الله - قد ارتضى هذا التأويل لقراءة ابن عامر حين

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢٠/ ٢٢.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن ١٠/ ٢٢١، تفسير القرآن العظيم ٥/ ٤٥، روح المعاني ١٥/ ٨٦، ٨٧.

(٣) أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج، كان يخرط الزجاج فسمي بذلك، إمامٌ في النحو واللغة، من مؤلفاته: معاني القرآن الكريم، الاشتقاق، شرح أبيات سيبويه، توفي سنة ٣١١هـ.
انظر: تاريخ بغداد ٦/ ٨٩، معجم الأدباء ١/ ٨٢، وفيات الأعيان ١/ ٤٩، بغية الوعاة ١/ ٤١١.

(٤) انظر: روح المعاني ١٥/ ٨٦.

قال: "فمن استشكل هذه القراءة بأن الخطأ ما لم يُتعمد وليس هذا محله فقد نادى على نفسه بقلة الاطلاع"(١) يعني على لغة العرب.

وقد يقال إن الخِطء خَطَأٌ وزيادة فجاز أن يوصف كل خِطء بأنه خطأ، ولكن يشكل على هذا أن عادة العرب أن تعبر باللازم عن الملزوم وليس العكس، فحصول الإثم يلزم منه أن الفعل فارق الصواب، ولكن ليس كل ما فارق الصواب يلزم منه الإثم.

ومهما يكن الأمر فإن مواضع أخرى كثيرة من القرآن الكريم تصف الآثم بالخاطئ، وفعله بالخطيئة والخطايا، ولم يُختلف في حصر هذا الاستعمال في الآثم، كما في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ تَاللَّهِ لَقَدْ ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ عَلَيْنَا وَإِن كُنَّا لَخَٰطِـِٔينَ ۝٩١﴾ [يُوسُف: ٩١]، فإن المفسرين كابن عباس وغيره قالوا في تأويلها: لمذنبين آثمين في أمرك(٢) ويؤيده قولهم في الموضع الآخر: ﴿يَٰٓأَبَانَا ٱسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَآ إِنَّا كُنَّا خَٰطِـِٔينَ﴾ [يُوسُف: ٩٧]، ومنه قول العزيز لامرأته: ﴿وَٱسْتَغْفِرِى لِذَنۢبِكِۖ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ ٱلْخَاطِـِٔينَ﴾ [يُوسُف: ٢٩]، ولو كانت معذورة لقال: كنت من المخطئين، ولكنه لا يستقيم مع وصف فعلها بأنه ذنب في السياق نفسه.

وقد قال السحرة: ﴿إِنَّا نَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَٰيَٰنَآ أَن كُنَّآ أَوَّلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٥١﴾ [الشُّعَرَاء: ٥١]، وهو من هذا الباب.

وقال في أهل النار: ﴿لَّا يَأْكُلُهُۥٓ إِلَّا ٱلْخَٰطِـُٔونَ ۝٣٧﴾ [الحَاقَّة: ٣٧]، ولم يقل المخطئين؛ لأنهم لو عُذِروا لما كان هذا جزاؤهم.

وقد رجح ابن تيمية أن الخطأ مشهور عند الإطلاق في العذر وغير العامد، بينما قد يستخدم في العامد إن وجدت القرينة كما في قراءة ابن

---

(١) روح المعاني ١٥/٨٦.

(٢) انظر في تفسيرها: معالم التنزيل (٦٦١) حيث جاء فيه: "خَطِئ خطأ إذا تعمد، وأخطأ إذا كان غير متعمد". وانظر: تفسير النسفي ٢/٢٣٦، تفسير القرآن العظيم ٤/٢٣٦.

عامر، حيث إن السياق سياق نهي فدل على إرادة العامد دون المعذور[(١)].

وقد جاء في القرآن الكريم وصف المذنب بأنه جاء بالخاطئة في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ فِرْعَوْنُ وَمَن قَبْلَهُۥ وَٱلْمُؤْتَفِكَٰتُ بِٱلْخَاطِئَةِ ۝٩﴾ [الحاقة: ٩] وهي في معنى الخطيئة.

وقال تعالى: ﴿نَاصِيَةٍ كَٰذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ۝١٦﴾ [العلق: ١٦].

وجاءت الخطيئة في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا فَقَدِ ٱحْتَمَلَ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ۝١١٢﴾ [النِّساء: ١١٢]، وعندما عُطف عليها الإثم دل على أن المراد بها ما دونه وهو إما الصغيرة من الذنوب، أو الخطأ الذي لا عمد فيه كما هو تأويل بعض أهل العلم، وهذا يقوي ما رجحه ابن تيمية سابقاً؛ لأن الخطيئة قد وردت في مواضع أخرى بمعنى الذنب والإثم قطعاً كما في قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ۝٨١﴾ [البَقَرة: ٨١]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ ۝٨٢﴾ [الشُّعَراء: ٨٢]، وقوله: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٰٔتِهِمْ أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾[(٢)] [نوح: ٢٥].

وقد جعل الراغب الأصفهاني الخِطْء الوارد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٣١] خطأً تاماً لأنه اجتمع فيه الفعل القبيح مع القصد، وكذلك قوله: ﴿وَإِن كُنَّا لَخَٰطِـِٔينَ﴾ [يُوسُف: ٩١] أما قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا﴾ [النِّساء: ٩٢] فقد سماه خطأً في الفعل وصواباً في الإرادة[(٣)].

كما أنه فرق بين الخطيئة والسيئة في القرآن الكريم بأن الخطيئة أكثر

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٣.

(٢) وانظر في ورود هذه الألفاظ في القرآن الكريم: المفردات (٢٨٧، ٢٨٨) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٠، ٢١، المعجم المفهرس (٢٨٨).

(٣) انظر: المفردات: (٢٨٧).

ما تقال فيما لا يكـون مقصوداً إليه في نفسه، بل يكون القصد سبباً لتولّد ذلك الفعل منه كمن شرب مسكراً فجنى جناية في سكره، أما السيئة فمفهوم كلامه أنها ما يكون مقصوداً إليه في نفسه كجناية الصاحي مثلاً(١).

وبناءً على تفريقه تكون الخطيئة في قوله: ﴿وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا﴾ [النّسَاء: ١١٢] هي ما لم يكن مقصوداً إليه في نفسه بل يكون القصد سبباً لتولد فعلٍ آخر وهو في الآية قوله: ﴿ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا﴾ [النّسَاء: ١١٢].

وقد انتهى - رحمه الله- إلى أن الخاطئ هو القاصد للذنب، وأن الذنب قد يسمى خاطئة كما سبق(٢).

وخلاصة البحث في لفظة "الخطأ" في القرآن الكريم وما تصرف عنها أنها تستعمل عند الإطلاق في غير العامد ممن يُعْذر ولا يأثم، أما الخِطْء فهي في العامد الآثم، فكذلك ما تصرف عنهما، فقد جاء من الخَطَأ الذي يعذر صاحبه: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزَاب: ٥]، وقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البَقَرَة: ٢٨٦]، وقد جاء من الخِطْء الذي يأثم صاحبه: ﴿وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيٓـَٔـٰتِكُمْ﴾ [الأعرَاف: ١٦١].

أما قراءة ابن عامر فقد يمكن حملها على العامد مع قرينة السياق، أما عند الإطلاق فلا يكون الخَطَأ إلا في العذر وعدم العمد، وهذا الجمع أولى ولاسيما إذا قلنا بالتصويب في القراءات؛ لصحة الكل عن النبي صلى الله عليه وسلم ومع إمكان الجمع ينتفي القول بالتضاد، ولأن الاختلاف فيها من قبيل اختلاف التنوع - كما سيأتي - وهو ضربٌ من الاختلاف الذي يتفق العلماء على تصويبه(٣).

---

(١) انظر: المصدر السابق (٢٨٧، ٢٨٨).

(٢) انظر: المصدر السابق (٢٨٨).

(٣) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم: ١/ ١٥٠، البحر المحيط ٦/ ٢٦٩.

ورود لفظَيْ الصواب والخطأ في السنة النبوية:

لقد ورد لفظ الصواب ولفظ الخطأ في قوله ﷺ: (**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**)[١].

وقد تمسك المخطئة بظاهر هذا الحديث على توحد الحق وعدم تعدده، وللمصوبة فيه تأويلٌ كما سيأتي، ولكن الذي يرتبط بالدراسة هنا هو موقف الفريقين من معنى الصواب والخطأ في هذا الحديث.

المشهور والذي عليه الأكثر أن الصواب في الحديث بمعنى إصابة حكم الله في الواقعة محل الاجتهاد، والخطأ عدم إصابة هذا الحكم، ومن هذا الوجه انطلق المخطئة من دلالة هذا التقسيم إلى القول بأن المسألة الاجتهادية مترددة بين الصواب والخطأ[٢].

وهناك من أوّل الصواب في الحديث بأنه إصابة الأمارة الأقوى من بين أمارات الحكم الاجتهادي، وبالتالي فهو الأصوب والأحق من بين الأحكام الأخرى، بينما يكون مصيب الأمارة المرجوحة مخطئاً لعدم ظفره بالأمارة الأرجح والأقوى مع أنه مصيب بالنظر لتعدد الحق في المجتهدات[٣].

وقد رد الآمدي مثل هذا التأويل بقوله: " النزاع إنما هو في الخطأ بمعنى عدم الإصابة لحكم الله في الواقعة، لا بمعنى عدم الظفر بالدليل الراجح "[٤]

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ رقم (٧٣٥٢) ص ١٤٠٠، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد رقم (١٧١٦)، ٣/ ١٣٤٢.

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي ٤/ ٣٧٨، فتح الباري لابن حجر ١٣/ ٣٩٠، وسيأتي مزيد من التوجيه لدلالة هذا الحديث على منهج المخطئة في الاجتهاد، مع بيان الاعتراضات والمعارضات المثارة حول دلالته، وذلك عند عرض أدلة المخطئة ومناقشتها.

(٣) انظر: الحاصل ٢/ ١٠١٨.

(٤) الإحكام ٤/ ٢٣٠/ ٢٣١، والمثبت في الأصل: " النزاع إنما هو في الخطأ بمعنى عدم =

وهذا التوجه في تأويل الصواب والخطأ في الحديث حمل بعض المخطئة لتقييد إطلاقات الصواب والخطأ في الباب بقولهم: الصواب الحقيقي، والحق الحقيقي.

قال البزدوي: "والمختار من العبارات عندنا أن يقال: إن المجتهد يصيب ويخطئ على تحقيق المراد به"(١).

قال البخاري تعليقاً: "بأن يقال إصابة الحق الحقيقي وإخطاء الحق الحقيقي، ليحصل الاحتراز عن مذهب المعتزلة ظاهراً وباطناً"(٢).

وظاهر مذهبهم في المجتهدات الصواب والخطأ بالنظر لاختلاف أمارات الاجتهاد قوة وضعفاً، وباطنه أنه ليس في المجتهدات حقٌّ معين بل حقوقٌ متعددة، ومن ثَمّ لا يرِدُ عندهم الخطأ من هذا الوجه، والمراد الخطأ الحقيقي.

وحمل بعضهم الصواب والخطأ الواردين في الحديث على مجتهدٍ أخطأ النص أو الإجماع، فهو من هذا الوجه - ولاشك - مخطئ أو مصيب؛ لأن المسألة ليست اجتهادية والحال ما ذكر(٣).

وقد نسب القرافي لابن عبدالسلام قوله إنه يتعين على المصوبة صرف الخطأ الوارد في الحديث إلى الخطأ في الأسباب، بمعنى أن يقضي على شخص بحكم ولم يكن قد أتى موجبه، ليكون هذا التأويل أرجح من تأويل صاحب مقولة التخطئة؛ لأن الخطأ في تأويل المصوب محل اتفاق، فيكون

= الإصابة لحكم الله في الواقعة، بمعنى عدم الظفر بالدليل الراجح " وهو خطأ، والصواب ما أثبته.

(١) أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٤٣/ ٤٤.

(٢) كشف الأسرار ٤/ ٤٤.

(٣) انظر: قواطع الأدلة ٢/ ٣١٣، المستصفى ٢/ ٤٢٧، الإحكام ٤/ ٢٢٥، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٦٤، مناهج العقول ٣/ ٢٧٨.

أولى من المعنى المختلف فيه[١].

وأصل هذا التأويل للإمام الغزالي حيث قال: " لا ننكر إطلاق اسم الخطأ على سبيل الإضافة لمطلوبه، لا إلى ما وجب عليه، فإن الحاكم يطلب رد المال إلى مستحقه وقد يخطئ في ذلك فيكون مخطئاً فيما طلبه مصيباً فيما هو حكم الله تعالى عليه "[٢].

ومهما تكن التأويلات فقد استقر الأمر عند شراح الحديث والمشتغلين بغريبه على تأويل الصواب بإصابة حكم الله في نفس الأمر، وتأويل الخطأ بمجانبة هذا الحق وعدم إصابته.

فها هو النووي يؤوّل الحديث بهذا، ثم يرتب عليه الخلاف في مسألة التصويب والتخطئة في الاجتهاد[٣].

وكذلك ابن حجر يفسر الصواب بمصادفة ما في نفس الأمر من حكم الله تعالى، بينما الخطأ ظن الحق من قبل المجتهد في جهة والواقع ونفس الأمر بخلافه[٤].

أما كتب الغريب فكأني بأصحابها يرون أن اللفظتين محكمتان في المعنى المراد بهما؛ بحيث لم أجد هذه الكتب - في حدود اطلاعي - تتعرض لهما ضمن غريب الحديث، بل تناولت مفردات أخرى ذات علاقة بمادة " صوب " و " خطأ " في معانٍ أخرى هي ألصق بالأصل اللغوي لوضع الكلمة كما سيأتي.

---

(١) انظر: نفائس الأصول ٩/ ٤٠٨٣/ ٤٠٨٥، وقد ذكر ابن عبدالسلام هذا الحديث في سياق كلامه عن خطأ الحاكم في الأسباب، ولم يذكر هذا التأويل. انظر: قواعد الإحكام ١/ ١١٣، ١١٤.

(٢) المستصفى ٢/ ٤٢٦.

(٣) انظر: شرح صحيح مسلم ٤/ ٣٧٨، وقد بوب تحت عنوان: باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ.

(٤) انظر: فتح الباري ١٣/ ٣٩٠.

وقد جاء في حديث السهو: (**إذا شكّ أحدكم في صلاته فليتحر الصواب**)[١]، **فاختلف العلماء في الحكم الفقهي بناءً على اختلافهم في تأويل الصواب الوارد في الحديث، فهناك من فسر الصواب باليقين، وبالتالي فالحكم عنده أن يبني المصلي على الأقل لأنه المتيقن، وهناك من حمل الصواب على معنى الباب فقال المراد ما يراه المصلي صواباً**[٢].

وقد ابتعدت لفظة الصواب وما ارتبط بها تصريفاً في السياق النبوي عن معنى الباب في مواطن كثيرة، بحيث جاءت على أصل الوضع اللغوي بمعنى نزول شيء واستقراره قراره، فمن ذلك أنه ﷺ كان إذا مُطر قال: (**صيِّباً نافعاً**)[٣]، وروي: (**سيّباً**)[٤]، وهو فَيعَل من صاب يصوب، وقد قال تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [البَقَرَة: ١٩]، والسيِّب: العطاء، وهو من ساب يسيب إذا جرى، والسَّيْب مجرى الماء[٥].

وفي الحديث: (**من قطع سدرة صوّب الله رأسه في النار**)[٦]، أي: نكّسه، وهو على أصل الوضع.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب التوجه نحو القبلة حيث كان، رقم (٤٠١) ص ٩٩، وأخرجه أيضاً في كتاب الأيمان، باب إذا حنث ناسياً في الأيمان، رقم (٦٦٧١) ص ١٢٧٣، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له ١/ ٤٠٠.

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم ٥/ ٥٣، ٥٤، المجموع شرح المهذب ٤/ ٤٠، ٤١، الذيل على النهاية في غريب الحديث والأثر لعلوش (٢٩٩).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستسقاء، باب ما يقال إذا مطرت، رقم (١٠٣٢) ص ٢٠٥.

(٤) هذه الرواية عند ابن ماجة في سننه، كتاب الاستسقاء، باب القول عند المطر، رقم (١٨٢٨).

(٥) انظر: الفائق في غريب الحديث والأثر ٢/ ٢٦٥.

(٦) أخرجه أبو داود في سننه، رقم (٥٢٣٩) والبيهقي في السنن الكبرى ٦/ ١٤١، ولفظه: "قاطع السدر يصوِّب الله رأسه في النار". قال ابن القيم تحت عنوان: (كليات في الموضوعات): "ومن هذا أحاديث في العزوبة، كلها باطلة، ومن ذلك أحاديث النهي عن قطع السدر، قال العقيلي: لا يصح في قطع السدر شيء، وقال أحمد: ليس فيه حديثٌ صحيح". المنار المنيف ١١٧، ١١٨.

=

وجاء أيضاً: (**من يرد الله به خيراً يصب منه**)[١]، أي: **ابتلاه بالمصائب.**

وجاء في الحديث: (**ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها**)[٢]، فهو على الأصل اللغوي في معنى الصواب، وقد جاء منه في هذا الباب كثير[٣].

أما الخطأ فقد ورد في حديث الباب المتقدم، والخلاف في تأويله مبنيٌ على الخلاف في تأويل قسيمه الصواب، بل ربما كان هو مثار النقاش المتقدم.

كما أنه قد ورد لفظ الخطأ في قوله ﷺ: (**ألا إن قتيل الخطأ شبه العمد قتيل السوط والعصا فيه مئة من الإبل منها أربعون في بطونها أولادها**)[٤].

ولأجل هذه الروايات الواردة في هذا الباب فقد اشتغل الفقهاء ببيان

= ولكن الألباني حسّن هذا الحديث، وبعض الروايات الواردة في النهي عن قطع السدر. انظر: السلسلة الصحيحة (٦١٤، ٦١٥) صحيح الجامع، رقم (١٦٩٦).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المرضى، باب ما جاء في كفارة المرض، رقم (٥٦٤٥) ص ١١٠٩.

(٢) جزء من الحديث المشهور (إنما الأعمال بالنيات...) الذي اتفق الأئمة الستة على تخريجه وصحته، وقد صدّر به الإمام البخاري جامعه الصحيح، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم (١) ص٢١، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأمارة، باب قوله صلى الله عليه وسلم (إنما الأعمال بالنية) وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال، رقم (١٩٠٧)، ٢/ ١٥١٥.

(٣) انظر: الفائق في غريب الحديث والأثر للزمخشري ٢/ ٢٦٥، النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير ٣/ ٥٧، ٥٨، المجرد للغة الحديث للبغدادي (٣٩٩) مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار ٣/ ٣٦٠-٣٦٢، الذيل على النهاية في غريب الحديث والأثر (٢٩٨) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٣/ ٤٢٥-٤٣٢.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب في دية الخطأ شبه العمد ٢/ ٤٩٢، وأخرجه النسائي في المجتبى ٨/ ٣٦، باب كم دية شبه العمد؟ وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الديات، باب دية شبه العمد مغلظة ٢/ ٨٧٧.

معنى الخطأ وشبه العمد والفرق بينهما، فالسرخسي جعل الخطأ هو ما أصبت مما كنت تعمدت غيره، وجعله قسمين:

أحدهما: خطأ من حيث انعدام القصد إلى المحل، كمن يقصد برميه صيداً فيصيب مسلماً.

والثاني: خطأ باعتبار ما في القصد وإن وجد قصد المحل، كمن رمى شخصاً يظنه حربياً فبان معصوم الدم.

وقد رتب على هذا الخطأ بقسميه العذر ورفع الإثم[١].

وقال القرافي: "الخطأ ما لا قصد فيه للفعل، كما لو سقط على غيره، أو ما لا قصد فيه للفعل إلى الشخص، كما لو رمى صيداً فقتل إنساناً"[٢].

فالقسم الثاني عند القرافي يشمل القسمين عند السرخسي، بدليل أن القرافي أردف بمثال ثانٍ وهو رمي المسلم يظنه حربياً، وهو مثال القسم الثاني عند السرخسي، وبناءً عليه يكون القسم الأول عند القرافي ما انعدم فيه القصد مطلقاً، بخلاف القسم الأول عند السرخسي فهو لم يخل من مطلق القصد.

وقد ذكر القرافي ضابطاً نفيساً في هذا الباب فقال: "وظن الإباحة تصيّر العمد خطأً"[٣].

وعند النووي أن الخطأ في الجنايات ما لم يُقصد فيه أصل الفعل، أو قصد الفعل دون الشخص، فإن وُجد القصدان كان عمداً محضاً إن كانت الآلة تقتل غالباً، وإلا فشبه عمد[٤].

---

(١) انظر: المبسوط ٢٦/٦٦/٦٧.

(٢) الذخيرة ١٢/ ٢٨٠.

(٣) المصدر السابق ١٢/ ٢٨٠.

(٤) انظر: روضة الطالبين ٩/ ١٢٣، ١٢٤.

قال ابن تيمية: "وقد بين الفقهاء أن الخطأ ينقسم إلى خطأ في الفعل، وإلى خطأ في القصد.

فالأول: أن يقصد الرمي إلى ما يجوز رميه من صيد وهدف فيخطئ بها، وهذا فيه الكفارة والدية.

والثاني: أن يخطئ في قصده لعدم العلم، كما أخطأ هناك لضعف القوة، وهو أن يرمي من يعتقده مباح الدم ويكون معصوم الدم، كمن قتل رجلاً في صفوف الكفار ثم تبين أنه كان مسلماً"(١).

وتبين مما تقدم أثر القصد في اصطلاح الخطأ عند الفقهاء، وحيث كان الخطأ في القصد - وهو الثاني عند ابن تيمية - فهو يقارب خطأ المجتهدين في باب الاجتهاد، ولذا قال ابن تيمية: " والخطأ في العلم هو من هذا النوع"(٢).

وبيّن أنْ لا كفارة فيه عند البعض لأنه فَعَل ما أمر به، فكذلك قلنا في باب الاجتهاد إن المجتهد معذور وإن أخطأ لأنه فعل ما أمر به وهو بذل الجهد واستفراغ الوسع في طلب الحق.

وقد جاء الخطأ وما تفرع عنه على أصل الوضع في أحاديث أخرى كما في قوله ﷺ: **(من احتكر فهو خاطئ)**(٣)، فهذا وما جاء على بابه من الخطأ الذي لا يعذر صاحبه(٤). وجاء في باب العذر: **(إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)**(٥).

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٢/ ٢٣.

(٢) المصدر السابق ٢٠/ ٢٣.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، رقم (١٦٠٥).

(٤) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ٢/ ٤٤، ٤٥، والذيل عليه (١٤٦) مجمع بحار الأنوار ٢/ ٥٧ - ٦٠، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٢/ ٤١ - ٤٤.

(٥) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في طلاق المكره ٧/ ٣٥٦=

وخلاصة البحث في الصواب والخطأ في السنة النبوية أنهما وردا على أصل الوضع اللغوي في مواضع كثيرة، كما وردا دالَّيْن على صواب وخطأ المجتهدين، وهي دلالة خاصة انطلق منها بعض المختلفين في مسألة الباب كما سيأتي.



= وابن ماجة في سننه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، رقم (٢٠٤٥)، ١/ ٦٥٩، والطحاوي في شرح معاني الآثار ٣/ ٩٥، والحاكم في المستدرك، كتاب الطلاق ٢/ ١٩٨ وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي.

المبحث الرابع

العلاقة بين الصواب والثواب والخطأ والإثم

ينبغي أن لا ينازَع ابتداءً في أن الصواب والخطأ حكمان عقليان، وأن الثواب والإثم حكمان شرعيان لا يثبتان إلا بالشرع، وقد علمنا فيما تقدم من بحث أن الصواب في اللغة يرد في إصابة المقصود والقصد، ويرد في الإصابة بالقصد وإن لم يتحقق المقصود، واستقر أهل الاصطلاح على أن المصيب في الحالين ممدوح لا مذموم، كما أن اللغة تفرق بين الخاطئ والمخطئ فتحمل الثاني على المعذور الذي يقابل المتعمد، وبالتالي لا يؤاخذ على خطئه، وقد جاءت نصوص الكتاب والسنة مقررة لهذه المعاني كما قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البَقَرَة: ٢٨٦] وقد جاء في الحديث: (**إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد**) ونحوها من الدلالات التي رتبت الأجر على الإصابة والعذر على الخطأ وإلا لما كان المجتهد والحالة هذه مأجوراً[(١)].

كما أن من أصاب مصادفة مأزورٌ غير معذور؛ لأنه ليس من أهل الاجتهاد[(٢)]، وقد جاء في الحديث: (**من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ**) ومع أن ظاهره مخصوصٌ بالقرآن الكريم، إلا أنه يشمل من جهة المعنى القول في الدين عموماً من غير الطريق الشرعي.

وقد انتهى اصطلاح الأصوليين والفقهاء إلى جعل الخطأ عذراً مسقطاً لحق الله في الآخرة، وشبهة دارئة للعقوبة في الدنيا، وهذا يشمل خطأ

---

(١) انظر ما سبق من استعمالات الشارع للصواب والخطأ.

(٢) انظر: المفردات (٢٨٧).

المقلدين في الأفعال، وخطأ المجتهدين في العلم والمجتهدات[(١)]، وقد اشتهر عند علماء الحنفية في أصول الفقه عدّ الخطأ عارضاً من عوارض الأهلية المكتسبة[(٢)]، ولكن لما كان الخطأ لا ينفك عن ضرب من ضروب التقصير رتبت عليه بعض الأحكام كالدية والكفارة ونحوهما[(٣)]، وأما تعلق حقوق الآدميين بفعل المخطئ فهو من قبيل ربط الأحكام بمسبباتها لا من قبيل الالتفات لقاعدة التكليف.

وبناءً على ما تقدم لا تلازم بين الصواب والثواب؛ ذلك أن المصيب من غير قصدٍ لا ثواب له، على أن الصحة لا تستلزم الثواب دائماً، فقد يكون الفعل صحيحاً مسقطاً التكليف ومع ذلك لا يترتب عليه ثواب كما هو الحال في الصلاة في الدار المغصوبة[(٤)]، وهذا مبنيٌ على الترادف بين الصواب والصحة.

كذلك لا تلازم بين الخطأ والإثم، بل بينهما علاقة منافرة في أغلب الصور، وإلا لما كان الأول سبباً مسقطاً للثاني في الآخرة، وشبهة دارئة للعقوبة في الدنيا.

وهذا المعنى قد يكدر عليه في باب الاجتهاد قول الغزالي: " الإثم والخطأ متلازمان، فكل مخطئ آثم، وكل آثم مخطئ، ومن انتفى عنه الإثم انتفى عنه الخطأ "[(٥)].

فهذا الكلام إن أخذناه على ظاهره حكمنا بخرقه إجماع العلماء على

---

(١) انظر ما سبق في الاصطلاح.

(٢) انظر: تقويم الأدلة (٤٣٥) المغني للخبازي (٣٩٦) أصول البزدوي مع شرح البخاري ٤/ ٥٣٤، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٥٦٧، جامع الأسرار ٥/ ١٤٠٥.

(٣) انظر: التوضيح مع شرحه التلويح ٢/ ٤١٢، أصول الفقه لأبي زهرة (٣٥٣) أصول الفقه لزكريا البرى (٢٩٧).

(٤) انظر: البحر المحيط ١/ ٣١٨.

(٥) المستصفى ٢/ ٣٩٨.

عذر المخطئ، ولكنه في الحقيقة جاء على قضيةٍ خاصة في أحكام الاجتهاد وهي خطأ المجتهدين، وهي قضية قد تطّرد ولكنها لا تنعكس؛ فقد يسلم له أن كل آثم مخطئ، لأن الخاطئ مخطئ وزيادة، ولكن ليس كل مخطئ آثماً، وبالتالي لا يتم له التلازم، ولكن الغزالي - وهو من المصوبة - أراد بهذه المقولة إلزام المخطئة ببعض مذهبهم إذ قالوا إن المجتهد كُلف إصابة الحق، ثم لما أخطأه قالوا هو معذورٌ بل مأجور، واستدلوا بظواهر النصوص الواردة في هذا الباب بترتيب الأجر للمخطئ من المجتهدين، فجاء المصوبة فقالوا هذا تناقض؛ إذ كيف يكلف الإصابة وليس هناك دليلٌ قاطع، أم كيف يستحق الأجر مع خيبته في إصابة المطلوب؟![1].

قال الغزالي: "الحق في المسائل الاجتهادية إن أُمر به فالمخطئ آثمٌ فيه، وإن لم يؤمر بإصابة الحق بل بحسب غلبة الظن فقد أدى ما كُلف، وأصاب ما هو حكم في حقه"[2].

وأكد أن التكليف بالإصابة مع عدم القاطع محالٌ، ومحالٌ أن يقال هو مأمور بالإصابة ولا إثم عليه إن أخطأ[3].

وانتهى إلى فصل الاصطلاح توافقاً مع الظواهر الواردة في هذا الباب، والتي نصت على خطأ بعض المجتهدين، فقال إن هناك خطأً حقيقياً وخطأً إضافياً مجازياً[4]، والثاني هو الذي استحق معه المجتهد العذر والأجر، وهو الذي يحتمله الاجتهاد في الظنيات، أما الأول فلا يقع في المجتهدات، ولو وقع لاستحق معه المجتهد الإثم[5].

(١) انظر: أصول الجصاص ٢/ ٣٨٩، المحصول ٤/ ١٣٨٣، الإحكام ٤/ ٢٣٤، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٥٩، المعتمد ٢/ ٣٩١.
(٢) المستصفى ٢/ ٤١٤.
(٣) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٤١٤.
(٤) سبق بيان المراد بهذين المصطلحين عند الكلام عن ورود الخطأ في حديث الباب، وسيأتي بيانهما عند الكلام عن استعمالات الأصوليين لمصطلحات هذا الباب.
(٥) انظر: المستصفى ٢/ ٤٢٦، ٤٢٧.

وأثبت الخطأ الحقيقي في أربعة أضرب من الاجتهاد:

الأول: الاجتهاد الصادر من غير أهله.

الثاني: اجتهاد المقصّر في النظر.

الثالث: الاجتهاد في غير محله، ولعله يقصد في الأصول.

الرابع: الاجتهاد في مقابلة دليل قاطع(١).

وبقي ما سوى ذلك وهو الاجتهاد الصادر من أهله، المستوفي النظر، الواقع في محله، دون أن يعارض قاطعاً، فهذا الاجتهاد لا مجال للخطأ الحقيقي فيه، بل هو خطأٌ إضافي مجازي، وهو الذي أُجر معه المجتهد في الفروع(٢).

والبحث هنا يتصل بالنقاشات الواردة بين المصوبة والمخطئة في أصل المسألة، وسيأتي بسطها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

ولكن الخلاصة في الاصطلاح أنه لا تلازم بين الخطأ والإثم؛ لأن اللغة والاصطلاح اللاحق ودلالة السياق الشرعي تدل على عدم صحة القول بالتلازم، بل إن الخطأ سبب رافع للإثم والعقوبة(٣)، ولا يكدر على هذا التقرير ما أثير من نقاشات بين المصوبة والمخطئة؛ لأنها جاءت في سياق اختلافهم في مسألة الباب، والتي يرتبط القول فيها بأصول أخرى ربما حسم البحثُ بين المختلفين فيها القولَ في قضية الأجر والإثم، وذلك يكون في مطالب قادمة إن شاء الله تعالى.



---

(١) (٢) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٤٢٩.

(٣) المصوبة والمخطئة متفقون على هذا القدر في كتبهم الفروعية، وهذا ظاهر عند الغزالي في كتبه الفقهية، وكذلك عند الحنفية القائلين بالأشبه كوجه من وجوه التصويب كما سيأتي.

المبحث الخامس

استعمال الأصوليين لمصطلحي التصويب والتخطئة

التصويب والتخطئة من المصطلحات الأصيلة التي جاء بها النص الشرعي، وتداولها الرعيل الأول في تقويم الاختلاف ونقد المخالف[١]، ولكن مع ذلك نجد أن المصطَلحَين وما ارتبط بهما من إطلاقات لم يتعين استعمالهما في معنىً واحد، بل بقي مشتركاً بين معانٍ متفاوتة تعبر عن مذاهب مختلفة في مسألة الباب، وهو ما جعل المختلفين يذهبون لتأويل ما ورد في نص الشارع لما يوافق استعمالهم والمعنى المعبر عن مذهبهم.

لاشك أن الجميع يتفقون على أن المراد بالتصويب الحكم بأن كل مجتهدٍ مصيب، وأن المراد بالتخطئة الحكم بأن المصيب واحد وغيره مخطئ[٢]، ولكن هذا القدر من الاتفاق لا يلغي الاشتراك في الاستعمال؛ إذ يبقى السؤال قائماً: ما المراد بالإصابة عند من قال كل مجتهدٍ مصيب؟ وما المراد بها عند من قال إن المصيب واحدٌ؟ وما المراد بالخطأ عند هؤلاء؟ وهل يرد الخطأ عند الفريق الأول؟ وهل التصويب على درجة واحدة أو أن له درجات متفاوتة؟

من هنا جاءت الحاجة للبحث في استعمالات الأصوليين لهذين المصطلحين، وما تعلق بهما أو دل عليهما من اصطلاحات واستعمالات،

(١) سبق الكلام عن ورود الصواب والخطأ في النص الشرعي، وسيأتي في سياق الاستدلال للمختلفين في التصويب والتخطئة في الظنيات عرض بعض الآثار التي ظاهرها إطلاق الصواب والخطأ بين المختلفين من الصحابة رضوان الله عليهم، وكذلك وردت هذه المصطلحات عن الأئمة الأربعة فاشتغل الأصحاب بتأويلها.

(٢) هذا الاتفاق دلاليٌ؛ مستفاد من دلالة اللغة فقط.

مع ملاحظة أن تحرير هذا الجانب يساعد على ضبط أقوال المختلفين في المسألة وأدلتهم، وبيان ما وقع من خلط واضطراب في نسبة الأقوال، وتسميتها، كما يساعد على تحرير محل النزاع، وبيان الأصول التي بني عليها.

وسوف نبين هذه الاصطلاحات والاستعمالات ابتداءً من الأعمق دلالة وهو المعبر عن مذهب غلاة المصوبة، ثم نتدرج مع هذه الدلالة من الغلو إلى الاعتدال، لنصل إلى قدرٍ من الدلالة يتفق عليه الأكثر، لندخل بعده إلى استعمالات المفرِّطين في التخطئة، ثم المعتدلين، ثم الغلاة.

الاستعمال الأول: كل مجتهدٍ مصيب «مخيّر»

استعمل هذا الاصطلاح بعض من يرى تعدد الحق في المسائل الاجتهادية، ولكنها فرقة بالغت في دلالة التصويب حتى باتت تخير المجتهد بين الأحكام دون نظر أو اجتهاد؛ إذ ما من حكم اجتهادي عند هؤلاء إلا ويجوز أن يغلب على الظن، وبالتالي لا حاجة للاجتهاد ابتداءً، فالتصويب عند هؤلاء يؤول إلى التخيير، فكل مجتهد مصيب تساوي كل مجتهد مخير حتى قبل الاجتهاد، فهذا استعمال غلاة المصوبة(١).

الاستعمال الثاني: كل مجتهد مصيب «الحق ما غلب على ظن كل مجتهد بعد اجتهاده» (تصويب المتكلمين)

وهذا استعمال أكثر من قال بتعدد الحقوق في المسائل الاجتهادية، فالمصيب عندهم كل مجتهدٍ بذل جهده واستفرغ وسعه في طلب غالب ظنه، وحيث فعل كان ناتج اجتهاده صواباً؛ لأنه ليس في المسائل الاجتهادية حقٌّ معين عند الله، بل مناط الأحكام ظنون المجتهدين، وغاية تشوف الطالبين

---

(١) انظر: البرهان ٢/ ٨٦٢، المنخول (٤٥٣)، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤١، المسودة (٥٠٢)، البحر المحيط ٦/ ٢٤٨.

ما يغلب على ظنونهم[(١)]، وأرباب هذا الاصطلاح يسميهم بعض الأصوليين مقتصدة المصوبة؛ لأنهم نأوا بمذهبهم عن الغلو في التصويب[(٢)]، ويسميهم البعض الآخر خلَّص المصوبة؛ لأنهم أخلصوا في التصويب وخلصوه من شائبة التخطئة، وهي مقولة الأشبه التي تجمع بين التخطئة والتصويب[(٣)]، وتجمع بين التأويلين تسميتهم محققي المصوبة؛ لأنهم حققوا التصويب بين طائفتي الغلو والأشبه[(٤)]، وربما سماهم بعض الأصوليين غلاة المصوبة؛ لأنهم يصوبون ابتداءً وانتهاءً، وهناك من يصوب ابتداءً ويقول بالتخطئة انتهاءً، فهؤلاء هم المقتصدة في التصويب[(٥)].

الاستعمال الثالث: كل مجتهدٍ مصيب «الحق ما غلب على ظن كل مجتهدٍ بعد اجتهاده ولكن الأحق واحدٌ وهو الأشبه»

وهذا تطورٌ في مقولة التصويب، ذلك أن المصوبة يقولون: ليس هناك حقٌّ مطلوبٌ عند الله في المسائل الاجتهادية، فجاء إلزام المخطئة لهم بأن المجتهد طالبٌ، وكل طالبٍ لا بد له من مطلوب حتى يصح طلبه عقلاً، فصحح المصوبة مقولتهم بادعاء الأشبه في المسائل الاجتهادية، وهو اصطلاحٌ جاء في مسألة الباب مشتركاً بين معانٍ عدة، وكلامٌ الأصوليين فيه ملتبسٌ جداً، وأقل ما يقال عن هذا المصطلح أنه مشكلٌ.

والذي تحرر لدي بعد التأمل أن مصطلح التصويب بمعنى تعدد الحقوق يستعمل في محلين:

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٦، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣٠١، شرح تنقيح الفصول (٤٤٠)، نفائس الأصول ٩/ ٤٠٦٠، البرهان ٢/ ٨٦٣، المنخول (٤٥٣)، المستصفى ٢/ ٤٠٩، روضة الناظر ٣/ ٩٧٥، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٠٢، المعتمد ٢/ ٣٧٣.

(٢) انظر: البرهان ٢/ ٨٦٢، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٢، المنخول (٤٥٣).

(٣) انظر: المحصول ٤/ ١٣٨٠، الحاصل ٢/ ١٠٠٩، شرح المنهاج للأصفهاني ٢/ ٨٣٨، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٧.

(٤) انظر: المستصفى ٢/ ٤٠٩، وسماهم السهروردي متعمقو المصوبة، التنقيحات (٣٢٤).

(٥) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٤٨.

المحل الأول: التصويب في الأحكام وما عند الله، ويسمى التصويب انتهاءً.

المحل الثاني: التصويب في الاجتهادات والأمارات، ويسمى التصويب ابتداءً[١].

ومصطلح الأشبه مرتبطٌ بهذين المحلين من جهة أن المجتهدات هل يتعلق بها حكمٌ معينٌ عند الله؟ وإن تعلق هل كُلّف المجتهد طلبه بأن جعلت عليه دلالة أو أمارة، أو لم يكلف طلبه لأنه لم يجعل عليه دلالة يطلبها المجتهد، بل جعلت في المسألة أمارات متعددة يطلبها المجتهدون توصل إلى أصول مختلفة هي أشباهٌ وأمثالٌ للحق المعين عند الله، ولكن واحداً منها هو الأشبه بالحق المعين عند الله، فكل مجتهد مصيبٌ في اجتهاده لتعدد الأمارات، بينما المصيب في الحكم واحدٌ فقط هو مصيب الأشبه من هذه الأصول بما عند الله؟

إذا تقرر ما تقدم فخلص المصوبة يرون أن الحقوق متعددة عند الله في المسائل الاجتهادية، فهم يصوبون في الأحكام وبالتالي يصوبون في المجتهدات؛ لأن التصويب في الأول يلزم منه التصويب في الثاني ولا عكس، وبالتالي فليس عندهم على المسألة الاجتهادية لا دلالة ولا أمارة، لأن الاجتهاد ليس فيه مطلوب معين، سوى ما صححوا به طلب الطالبين من المجتهدين حين قالوا هناك أشبه في ظن المجتهد هو الذي يطلبه، وبالتالي قالوا بوجود الأمارة لكن على معنىً خاص يليق بمنهجهم في التصويب المطلق، ذلك أن الأمارة تطلق على منهجين:

الأول: تطلق على منهج المخطئة ويراد بها الطريق الموصل إلى الظن واعتقاد الرجحان.

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ٣٨١، تقويم الأدلة (٤٠٧)، ميزان الأصول (٧٥٣)، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٦، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣٠٣، نفائس الأصول ٩/ ٤٠٦٤، قواطع الأدلة ٢/ ٣٠٩، الواضح ٥/ ٣٥٧، المعتمد ٢/ ٣٧٢.

والثاني: تطلق على منهج المصوبة ويراد بها ما يحصل الظن عنده ابتداءً، وهو ما يسمى برجحان الاعتقاد[١].

فالأمارة عند خلص المصوبة تأتي على المنهج الثاني؛ لأن ظنون المجتهدين عندهم لا تطلب حقاً معيناً، بل تطلب ترجيح الظن وليس ظن الترجيح؛ ولذا كثيراً ما ردّد الغزالي أن الأمارات الظنية ليست أدلة بأعيانها[٢]، وهو اصطلاحٌ خاص يعضد نظرته التصويبية في مسائل الاجتهاد، ولم يسلمه له المخطئة[٣].

وأطلق الشافعي أن للأحكام ظاهراً وإحاطة، والمجتهد كُلف الأول دون الثاني، فحمله هؤلاء على إرادة الأشبه[٤].

إذن فالأشبه عند خلص المصوبة معناه الأصوب في ظن المجتهد، أو الأحق والأرجح في ظنه، مع أن الحقوق عند الله متعددة، فهو محاولة تصحيحٍ لقضية التكليف في الاجتهاد[٥]، ولجدلية هذا المصطلح واجه بعض أربابه عسراً في تصويره فلم يقل فيه أكثر من أنه أشبه[٦] قال إمام الحرمين: "ذهب بعضهم إلى الكف عن بيانه، وهذا نهاية العِيّ؛ فإن ما ذكروه إن كان مجهولاً عندهم فيستحيل اعتقاده، وإن كان معلوماً فليأتوا ببينته"[٧].

كما جاء بعضهم بحدود لا حاصل لها، إلا أن الأقرب في ضبط

---

(١) انظر: الحدود (٣٨)، التنقيحات (٣٢٦)، بيان المختصر ٣/ ٣١٦، المسودة (٥٠٦)، أصول الفقه لابن مفلح ١/ ٢٢.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٤١٢.

(٣) انظر: روضة الناظر ٣/ ٩٩٥، المسودة (٥٠٦).

(٤) انظر: المعتمد ٢/ ٣٧١، نفائس الأصول ٩/ ٤٠٦٢، وسيأتي بيان المراد بهما ضمن البحث في تصويب الشافعي.

(٥) انظر: المعتمد ٢/ ٣٧١، شرح العمد ٢/ ٢٧٨، الفصول ٢/ ٣٧٨، ميزان الأصول (٧٥٤)، نفائس الأصول ٩/ ٤٠٦١، التلخيص (٥١٨، ٥١٩)، التمهيد ٤/ ٣١٥.

(٦) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٤٥.

(٧) التلخيص (٥١٨).

المراد به قول بعضهم: "هو الذي يغلب على الظن عند تقدير ورود الشرع بحكمٍ في المحل أنه كان ينص على ذلك الحكم "[١].

ويُعلَّل القول بالأشبه على هذا المعنى بأن المجتهدات لو جاءت منصوصة لجاءت بمراعاة المصالح ودرء المفاسد، فمهما ترجح للمجتهد أن هذا الحكم فيه جلب مصلحة أو درء مفسدة فذاك هو الأشبه في ظنه، وهو الذي يطلبه بالاجتهاد[٢].

واستعمال الأشبه بهذا المعنى نسب عند الأصوليين لأبي يوسف، ومحمد بن الحسن، وابن سريج، وعيسى بن أبان، والكرخي، وبعض المعتزلة كأبي علي الجبائي[٣].

وسأبين عند عرض الخلاف في المسألة أن هذه النسبة لا تصح لأكثر هؤلاء؛ لأنهم إنما قالوا بالأشبه على المعنى التالي لا على هذا المعنى[٤]، ولعل السبب في الخلط هو تداخل المعنيين والذي نتج عنه الخلط بين المناهج[٥]، ولكن مهما اقترب القائلون بالأشبه على هذا المعنى من الأشبه عند الحنفية إلا أن أصولهم تمنع القول بحقٍ معين عند الله في المسائل الاجتهادية، وهو حجر الزاوية في الفرق بين الأشبهَيْن كما سيأتي.

فالحاصل أن الأشبه عند خلص المصوبة جاء لتصحيح الطلب في الاجتهاد، وخطأ المجتهدين فيه هو خطأ مجازي إضافي، فبقيت مقولتهم تُصوّب المجتهدين ابتداءً وانتهاءً؛ لأن الحقوق متعددة في مسائل الاجتهاد

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٣٧١، ميزان الأصول (٧٥٤)، شرح اللمع ٢/ ١٠٥٠، ١٠٥١، التلخيص (٥١٨).

(٢) انظر: نفائس الأصول ٩/ ٤٠٦١، حاشية البناني على شرح المحلي ٢/ ٦٠٠.

(٣) انظر: المعتمد ٢/ ٣٧١، شرح العمد ٢/ ٢٧٧، التلخيص (٥١٨)، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٣، البحر المحيط ٦/ ٢٤٤، المسودة (٥٠٢).

(٤) انظر: الفصول ٢/ ٣٧٨، ٣٧٩، فقد بين الجصاص حقيقة الأشبه الذي نسب لبعض هؤلاء.

(٥) انظر: الخلط بين المنهجين عند البصري في المعتمد ٢/ ٣٧١، شرح العمد ٢/ ٢٧٧.

عندهم فالجميع مصيبون، ولا يوجد مخطئ في الحقيقة ونفس الأمر، مع ملاحظة اختلافهم في القول بالأشبه حتى على المعنى الذي قررناه، وقد نسب القول به لحذاق المعتزلة(١).

الاستعمال الرابع: كل مجتهدٍ مصيب «بمعنى أنه مصيب في الاجتهاد وقد يخطئ الأشبه» (تصويب الفقهاء)

وهذا الاستعمال مشهورٌ عند الحنفية، ويجعلونه تأويل عبارة إمامهم: "كل مجتهدٍ مصيب، والحق عند الله واحد"، ويأتي عندهم مصطلح الأشبه على معنىً مغايرٍ تماماً لاصطلاح خلص المصوبة المتقدم، ذلك أنهم يرون أن الحكم في المسائل الاجتهادية عند الله واحدٌ، ولكن الله لم يكلف المجتهد طلبه، ولذا لم ينصب عليه دلالة واحدة توصل إليه، بل جعل عليه أمارات ودلائل هي أشباهٌ وأمثالٌ من الأصول، يجب إلحاق الحادثة بأشبهها، ومن هنا كان الحق في جميع أقاويل المختلفين في المسائل الاجتهادية لتعدد الأمارات والدلائل، مع أن واحداً من هذه الأقوال الأشبه بحكم الحادثة عند الله، ولكن لما لم يكلف المجتهد طلبه كان كل مجتهد مصيباً في الاجتهاد، وهو المراد من مقولة: مصيب ابتداءً، أما في الحكم فالمصيب واحدٌ، وهو المراد من مقولة: مخطئ انتهاءً، أي في الحكم الذي عند الله، ولكن الله تعبد الأمة بحقوق متعددة، ولم يتعبدها بالحق الذي عنده(٢).

قال الجصاص: " فتبين بما وصفنا أن الأشبه إنما هو صفةٌ راجعة إلى الأصل المقيس عليه، لا إلى ظن المجتهد "(٣).

---

(١) انظر: ميزان الأصول (٧٥٤).

(٢) انظر: الفصول للجصاص ٢/ ٣٧٩، تقويم الأدلة (٤٠٧)، بذل النظر (٦٩٦)، ميزان الأصول (٧٥٣)، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣٠٣، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٦، التلخيص (٥١٧).

(٣) الفصول ٢/ ٤٣٣.

وقـــال: " فهذا يبين أن مذهب أصحابنا غير مخالف لمذهب من حكينا قوله من القائـلين: إن الحق في جميع أقاويل المختلفين فيما طريقه الاجتهاد من أحكام الحوادث، وإن خلافهم في ذلك إنما هو خلافٌ على من نفى أن يكون في الأصول أشبه (هو)[١] المطلوب المظنون بالاجتهاد "[٢].

وهنا يرد عند أرباب هذا الاصطلاح الخطأ في الحكم، وهو خطأٌ حقيقيٌ، بخلاف الخطأ في مقولة الأشبه عند خلص المصوبة، فهو بالمجاز والإضافة أي العدول عن العمل بالأمارة الأقوى، أو عدم الظفر بالدليل الراجح في نظر المجتهد[٣]، ولأجل هذا التداخل في لوازم الاصطلاحين نجد بعض الحنفية يؤكد على أن المراد بالخطأ والصواب في اصطلاحهم الخطأ الحقيقي والصواب الحقيقي احترازاً عن مذهب المعتزلة.

قال البخاري تعليقاً على قول البزدوي: " والمختار من العبارات عندنا أن يقال: إن المجتهد يصيب ويخطئ، على تحقيق المراد به: أي بهذا القول، بأن يراد إصابة الحق الحقيقي، وإخطاء الحق الحقيقي؛ ليحصل الاحتراز عن مذهب المعتزلة ظاهراً وباطناً، وذلك لأن القائلين بالأحق منهم قد يقولون إن المجتهد يخطئ ويصيب، ويريدون بذلك إصابة الأحق وإخطاءه، ولكن المخطئ للأحق مصيبٌ للحق حقيقة عندهم، فإذا لم نرد بقولنا: " يخطئ ويصيب " حقيقةَ كل واحدٍ منهما على التفسير الذي ذكرنا يكون هذا احترازاً عن الاعتزال ظاهراً، حيث حصل به الاحتراز عن مذهب من قال باستواء الحقوق منهم، لا باطناً حيث لم يحصل الاحتراز عن مذهب القائلين بالأحق، فأما إذا أردنا بهما إصابة الحق الحقيقي وإخطاءه فقد حصل الاحتراز عن المذهبين، فكان ذلك

(١) زيادة ليست في الأصل لا يستقيم السياق إلا بها.
(٢) المصدر نفسه ٢/ ٣٨٠.
(٣) انظر: الإحكام ٤/ ٢٣٠، ٢٣١، الحاصل ٢/١٠١٨.

احترازاً عن مذهبهم ظاهراً وباطناً "[١].

فالحنفية يخطّئون في الحكم وأكثرهم يصوبون في الاجتهاد، وخلص المصوبة يصوبون في الحكم والاجتهاد معاً، حتى وإن استعملوا مقولة الأشبه.

كما أننا إذا ما أخذنا الخطأ عندهم في مقابلة الخطأ عند المخطئة في الاجتهاد فهو خطأٌ مقيد أو حكميٌ، أما عند المخطئة ابتداءً وانتهاءً فهو خطأٌ مطلق؛ لأن القائلين بالأشبه ينفون التكليف به، فلا يكون إخطاء المجتهد له مطلقاً والحالة هذه[٢].

وقد جاء معنى الأشبه عند بعضهم بأنه: " قوة الشبه لقوة الأمارة"[٣].

وقيل: " أولى طرق الشبه في المقاييس والعبر"[٤].

فحمل هذين المعنيين على الأشبه بالأصول أولى من حملهما على الأشبه في ظن المجتهد؛ لأن الإقرار بقوة الأمارة دلالة على وجود حق في مسائل الاجتهاد[٥]، كما أن دلالة الأولى من طرق المقاييس كذلك، مع أنهما يحتملان المعنى الأول على بُعد.

ومع كل ما تقدم إلا أن التداخل بين الاصطلاحين يبدو أنه قد أثّر على مناهج بعض المصطلحين من الفريقين، ولذا نجد بعض المتقدمين من الحنفية يوسع مقولتهم في التصويب تحت مصطلح " **تقويم ذات الاجتهاد** " وهو: أن يكون هناك مطلوبٌ في بعض الحوادث لا كلها، بمعنى أنه يجوز أن تكون بعض الحوادث متساوية الحكم عند الله، وقد تكون هي الأكثر!

---

(١) كشف الأسرار ٤/ ٤٤.

(٢) انظر: الفصول ٢/ ٣٧٩، تقويم الأدلة (٤١٠)، حاشية البناني ٢/ ٦٠٠، حاشية العطار ٢/ ٤٢٩.

(٣) انظر: شرح اللمع ٢/ ١٠٥٠، المعتمد ٢/ ٣٧١، البحر المحيط ٦/ ٢٤٥.

(٤) انظر: التلخيص (٥١٩)، المسودة (٥٠٢).

(٥) انظر: شرح اللمع ٢/ ١٠٥٠.

ويصحِّح الاجتهادَ اعتقادُ أن تكون الحادثة محل الاجتهاد هي التي لها أصلٌ هو أشبه الأصول بالحكم المعين عند الله تعالى[1].

فتأمل كيف أن القول بتقويم الاجتهاد قريبٌ جداً من الأشبه عند المعتزلة، والذي قالوا به ضرورة تصحيح التكليف والطلب في الاجتهاد، ولكن الفرق أن المعتزلة جعلوه في ظنون المجتهدين، وهؤلاء أبهموه في بعض الحوادث فقط لتخلو أكثرها من حكم معين عند الله تعالى، لأنهم يقولون بجواز أن تكون أكثر الحوادث متساوية الشبه بالأصول التي ترد إليها، وليس هناك حكم أشبه من حكم، فهذا معناه خلو هذه الحوادث عن حكم معين عند الله تعالى، وهو مذهب المعتزلة[2].

ولكن أكثر الحنفية على أن الأشبه موجودٌ في كل حوادث الاجتهاد، وهم بهذا يصوبون المجتهدين في الاجتهاد دون الأحكام، فالمجتهدون عندهم مصيبون ابتداءً، وواحدٌ منهم مصيب انتهاءً والبقية مخطئون، والأشبه عندهم له حقيقة معلومة عند الله من الأصول، هي التي يتحراها المجتهد.

قال الجصاص: " لا يحفظ عندهم - أي الأصحاب- القول بتجويز أن لا يكون لبعض الحوادث من الأصول ما هو أشبه بها، وقولهم: الحق عند الله تعالى في واحد يدل على أنهم لم يفصلوا بين شيءٍ منها في أن لها من الأصول ما هو أشبه بها "[3].

أما المعتزلة فليس للأشبه عندهم حقيقة معلومة عند الله، بل هو في ظن المجتهد فقط، لذا كانوا يصوبون في الحكم والاجتهاد - ابتداءً وانتهاءً-، فالحنفية يرون أن التكليف متعلقٌ بطلب الأشبه بالأصول المقيس عليها، دون الحكم الذي علم الله أنه هو الأشبه عنده، فهم يقولون:

(١) انظر: الفصول ٢/ ٣٧٧، ٣٧٨، ونسبه لأبي عبدالله بن زيد الواسطي الحنفي.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٤٣٠.

(٣) انظر: الفصول ٢/ ٤٣٠.

المجتهد أصاب حكم الله وهو الأشبه بالأصول، ولكنه أخطأ الأشبه عند الله الذي لم يكلف طلبه، فقول إمامهم: " كل مجتهد مصيب " أي: في الاجتهاد بأن طلب الأشبه بالأصول، وقوله: " والحق عند الله واحد " أي: في الحكم وهو الأشبه عند الله الذي لم يكلف طلبه[١].

وبناءً على اصطلاح الحنفية يكون المجتهد مصيباً في عمله قطعاً؛ لأن طرق الاجتهاد متعددة، فإن أخطأ المجتهد طريقاً أصاب آخر، بخلاف المخطئة في الاجتهاد وفي الحكم - المخطئة ابتداءً وانتهاءً - فإن صواب العمل عندهم يقع ظناً وظاهراً، أما في الباطن فالمصيب واحدٌ فقط كما قالوا في الأحكام، لأن المجتهد ربما كان أخطأ طريق الاجتهاد وأمارة الحق، وبالتالي لا يُصَحَّح عمله إلا ظاهراً، وهذا ضرورةً لعدم قطعية الدلالة، ولذا من قال بالقطعية من المخطئة لم يصحح العمل، واختار النقض مطلقاً، وربما قال بالتأثيم كما سيأتي.

قال الدبوسي عن التخطئة في الاجتهاد: " والخطأ المطلق هو الخطأ ابتداءً وانتهاءً، وإنما ألزمنا المجتهد العمل بقياسه على تقدير أنه صواب، كما يلزمنا العمل بالنص على تقدير أنه غير منسوخ، ومتى ظهر انتساخه بطل العمل... ونحن بإيجاب العمل على كل مجتهد بقياسه ما أثبتنا الحقيقة في حق الله تعالى، بل هو في حق العامل لضرورة عدم الحجة على الحق الذي هو عند الله "[٢].

وقال الغزالي - وهو يختار الأشبه في المنخول -: " والمختار عندنا أن كل مجتهدٍ مصيب في عمله قطعاً "[٣].

كما أن الحنفية ربما أطلقوا عبارة: المجتهد أدى ما كلف عند الله،

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٣٨٠.
(٢) تقويم الأدلة (٤١٠، ٤١١).
(٣) المنخول (٤٥٥).

وهو مدلولٌ مختلف تماماً مع مدلول قول المخطئة: أدى ما كلف عند نفسه؛ لأن حكم الله عند الأولين متعدد بتعدد الأمارات فإذن طرق الاجتهاد متعددة، فمن سلك طريقاً يلتمس فيه شبهاً بالحق المعين عند الله فهو مصيب، ولم يتعبد المجتهد بغيره، أما عند المخطئة فالمتعبد به هو الحكم المعين الذي علمه الله في مسائل الاجتهاد ونصب عليه الأمارة، فليس للاجتهاد إلا طريق واحد، فمقولة الحنفية هي مقولة التصويب في الاجتهاد، ومقولة المخطئة هي مقولة العذر في الاجتهاد، وهي استعمال آخر للتصويب سيأتي.

قال الجصاص: "حكم الله تعالى عليه هو ما غلب في رأيه أنه الأشبه، والذي كلف هو الحكم المتعبد به، والأشبه عند الله تعالى لم يكلف المجتهد إصابته، ولا هو حكمه الذي تعبد به إذا لم يؤده إليه اجتهاده، وغير جائز أن يكون مصيباً لما كلف، مخطئاً لحكم الله تعالى، إذ غير جائز أن يكون ما كلف غير حكم الله تعالى، فقد بان أن معنى قولهم: إن الحق عند الله واحد: أن الأشبه من الأصول بالحادثة واحد قد علمه الله تعالى، ولم يكلف المجتهد طلبه "[(١)].

وخلاصة القول أن مقولة الأشبه عند الحنفية تعني تصويب المجتهدين في الاجتهاد والأمارات، وتخطئتهم في الأحكام، وهي تساوي مقولة مصيب ابتداءً مخطئ انتهاءً.

الاستعمال الخامس: كل مجتهدٍ مصيب «بمعنى أنه معذورٌ؛ لأنه أدى ما كلف عند نفسه»

هذه هي مقولة العذر، وهي تأويل " الصواب " عند إطلاقه بالصواب في القصد والذي ينتج عنه العذر وعدم الإثم، وهي مراد القاضي حسين عندما قال: " والمختار أن كل مجتهدٍ مصيب، إلا أن أحدهم يصيب الحق

(١) الفصول ٢/ ٣٧٩، ٣٨٠.

عند الله، والباقون يصيبون الحق عند أنفسهم "[١].

وليس يبعد أن نقول إن "المصيب" تعني المعذور من المجتهدين في العلل والمعاني، كما أن "المتأوِّل" تعني المعذور منهم في الظواهر والدلالات، وقد اختار بعض الأصوليين استعمال: "المختلفين" مكان: "المجتهدين" حيث كان العذر في أصول الدين؛ لأنه لا اجتهاد فيها[٢]، واعتذر كثير من الأصوليين للعنبري والجاحظ اللذيْن نقل عنهما التصويب في الأصول بأن قالوا: إنما أرادا بالتصويب العذر وعدم الإثم[٣]وهو التأويل ذاته الذي حمل عليه المخطئة كل ما ورد عن الأئمة من عبارات توحي بالتصويب كما سيأتي، ومنها عبارة أبي حنيفة السابقة، بمعنى أنهم إنما صوبوا المجتهد لأنه أدى ما كلف عند نفسه، وقد أراد الصواب، فهو مصيبٌ في القصد بالغٌ غاية الجهد في طلب الحق، فهو مصيبٌ بمعنى معذور.

وقد لاحظت أن إطلاق مقولة التصويب على العذر تأتي على صورتين:

الصورة الأولى: إطلاق التصويب وإرادة أن المجتهد بذل جهده وكامل طاقته الواجبين عليه في طلب الحق، مع أن عليه دلالة واحدة كلف طلبها فأخطأها، وهذه مقولة العذر في الأصول، ويطلقها المخطئة ابتداءً وانتهاءً ممن يقول إن المجتهد كلف الإصابة.

الصورة الثانية: إطلاق التصويب وإرادة أن المجتهد لم يكلف طلب الصواب في المسألة، بل عليه مطلق الاجتهاد، مع أن على الحق دلالة واحدة، من أصابها من المجتهدين هو المصيب، ومن سواه مخطئ، وقد

---

(١) البحر المحيط ٦/ ٢٥١.

(٢) انظر: شرح المحلي مع حاشية البناني ٢/ ٥٩٨.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٠٦، منهاج السنة ٥/ ٨٥، الإبهاج ٣/ ٢٥٧.

استعمل هذه المقولة إمام الحرمين في أحد اختياراته، وهي مقولة العذر التي نفاها ابن فورك على أصول المخطئة المكلَّفين طلب عين الحكم[(١)].

وقد وقع خلطٌ بين مقولة التصويب في الاجتهاد، وبين مقولة العذر في الاجتهاد، ذلك أن بعض الأصوليين يجعل مقولة: مصيب ابتداءً مخطئ انتهاءً هي مقولة العذر السابقة، ويعلل مقولة مصيب ابتداءً بأن المجتهد أدى ما كلف ! وهذا فيه إجمال؛ لأنه إن قصد ما كلف عند نفسه فهي مقولة العذر، وهي غير مقصودة عند من أطلق مقولة التصويب السابقة، وإن قصد أن المجتهد أدى ما كلف عند الله فهي مقولة التصويب في الاجتهاد، وهي غير مقصودة عند من أطلق مقولة العذر من المخطئة؛ لأنهم وإن عذروا المجتهد إلا أنه عندهم مخطئ ابتداءً وانتهاءً ومكلفٌ إصابة الدلالة، فهو مخطئ في الاجتهاد وفي الحكم ولكنه معذور، ولتأكيد حصول هذا الخلط اخترت بعض النقولات التي تخرج المقولتين مقولةً واحدة.

قال أمير بادشاه: " فلا خلاف في المعنى بين من يقول ابتداءً وانتهاءً، وبين من يقول انتهاءً، وإنما الخلاف في التسمية فقط "[(٢)].

وقال ابن رشيق المالكي: " قولكم: إن الله تعالى ما كلفه إلا ما أداه إليه اجتهاده ! ما تعنون به؟ أن الله ما شرع في واقعته إلا ما أدى إليه اجتهاده، أو اكتفى منه عند ظنه الصواب بما أدى إليه اجتهاده؟ إن أريد الأول فهو محال "[(٣)].

وقال العبادي: " قوله: أصاب اجتهاداً؛ أي لأنه بذل وسعه،

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ٣٧٨، التلخيص (٥١٧)، البرهان ٢/ ١٣٢٧، ١٣٢٨، البحر المحيط ٦/ ٢٤٤، وقد صحح الشوكاني إطلاق الصواب في العذر دون الإصابة، وخصص الثانية في إصابة عين الحق، وهو موافق لتفريق ابن عقيل في الاصطلاح العام، مع أنني لم أجد المصطلِحين يلتزمونه. انظر: إرشاد الفحول (١٠٧٢)، الواضح ١/ ١٤٣.

(٢) تيسير التحرير ٤/ ٢٠٢.

(٣) إيضاح المحصول ٢/ ٧٢١.

واللازم في الاجتهاد ليس إلا بذل الوسع لأنه المقدور، وقولهم: لا حكماً؛ أي لأنه لم يصاف الشيء الذي لو حكم الله لكان به ... وقوله: ابتداءً؛ أي لأنه بذل وسعه على الوجه المعتبر، وهو إنما يبدأ ببذل وسعه، ثم تارة يؤديه للمطلوب"[١].

وقال أبو الخطاب: "إن كان الأشبه... هو الذي لو نص الله تعالى على الحكم لنص عليه، فهو وفق قولنا؛ لأن هناك شيءٌ مطلوب، وما عداه باطل، وذلك هو الحق، إلا أنه مخالفٌ في الاسم فسماه الأشبه"[٢].

قلت: فلا يسلم لابن أمير بادشاه أن الخلاف في التسمية فقط، كما أن أرباب مقولة التصويب ابتداءً يلتزمون القسم الذي أحاله ابن رشيق؛ لأنهم يرون أن الله ما شرع في الحادثة إلا ما يتوصل إليه المجتهدون، ولذا صوبوا كل المجنهدين ابتداءً، وقالوا إن طرق الاجتهاد متعددة كما سبق.

وأما العبادي فلا ريب أنه خلط بين مقولة العذر ومقولة التصويب في الاجتهاد، ففسر هذه بتلك، وهذا غير سديد، وأبو الخطاب التزم مقولة الأشبه مع أن الحنابلة يقولون بالتخطئة ابتداءً وانتهاءً كما سيأتي[٣].

وجملة القول أن أصول المخطئة تقضي بأن الحق عليه أمارة يطلبها المجتهدون، ولاشك أن من أخطأها منهم لم يؤد ما كلف عند الله عند من يقول منهم إنه مكلف بالإصابة، وإلا لما قلنا إنه مخطئ ويرفع عنه الإثم؛ ولذا استشكل ابن فورك إطلاق العذر على أصول المخطئة فقال: " ولا نقول إنه معذورٌ؛ لأن المعذور من يسقط عنه التكليف لعذر، وهو عندنا قد

(١) الآيات البينات ٤/ ٣٥١.

(٢) التمهيد ٤/ ٣٣٠.

(٣) وانظر: روضة الناظر ٣/ ٩٧٥، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٠٢، المسودة (٤٩٧)، أصول الفقه لابن مفلح ٤/ ١٤٨٦.

كُلف إصابة العين، لكنه خفف أمر خطئه، وأجر على قصده الصواب"[١].

ولكن المجتهد لما بذل جهده صح أن يقال إنه مصيبٌ عند نفسه، وأما مقولة " أدى ما كلف عند الله " فهي معبرة عن منهج من يرى أن الحق المعين عند الله لم يكلف المجتهد طلبه؛ ولذا لم تجعل عليه دلالة بل أمارات هي أشباه وأمثال من الأصول لذلك الحكم المعين، فلذا كان كل مجتهد يطلب أمارة مؤدياً ما كلف عند الله، ولذا قالوا: كل المجتهدين مصيبون في الاجتهاد ابتداءً، أما عند المخطئة فواحدٌ فقط هو المصيب ابتداءً وانتهاءً، ولذا كانوا يصححون عمل الجميع ظناً لا قطعاً وظاهراً لا باطناً، لأن المخطئ ابتداءً قد جانب دلالة الحق فكيف يصوب عمله قطعاً؟! ولذا قال ابن فورك: " وحكمه نافذٌ على الظاهر "[٢] وأما عند المصوبة ابتداءً فحكم المجتهد نافذٌ في الظاهر والباطن؛ ولذ قالوا إن من صلى إلى بعض الجهات بالاجتهاد ثم علم خطأه بيقين فصلاته صحيحة ولا تجب عليه الإعادة، وما ذلك إلا لأنهم يصوبون في الاجتهاد فيكون العمل صحيحاً قطعاً[٣].

وإنما قال المخطئة ابتداءً إن العمل صوابٌ ظناً لأن الدلالة لا توصل إلى حكم الله المعين إلا على سبيل الظن؛ ولذا لما التزم غلاتهم أنها توصل على سبيل العلم والقطع لم يصححوا العمل، بل ذهب بعضهم أبعد من ذلك فقال بالتأثيم كما سيأتي.

ومع أن الخلط بين استعمال مقولة التصويب في الاجتهاد وبين مقولة العذر فيه قد وقع في بعض الكتابات الأصولية إلا أن هناك كتابات أخرى تعضد القول بفصل الاصطلاح والاستعمال ومن ذلك ما يلي:

السمرقندي من الحنفية يختار مقولة مخطئ ابتداءً وانتهاءً، ويخالف

---

(١) البحر المحيط ٦/ ٢٤٤.
(٢) المصدر نفسه ٦/ ٢٤٤.
(٣) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٤٧.

أكثر الحنفية، قال عند عرض المذاهب: " فعندنا الحق عند الله تعالى واحدٌ فيه - أي في الاجتهاد - وكلفهم إصابة الحق، فإن أصابوا فبها ونعمت، وإن لم يصيبوا أخطأوا في الاجتهاد، وفيما أدى إليه، فيكون المجتهد مخطئاً فيه ابتداءً وانتهاءً "(١).

ثم حكى اختيار مشايخ سمرقند والذين يصوبون ابتداءً ويخطئون انتهاءً(٢).

وقال القرافي: " القائلون بأن الأحكام كلها صواب قالوا: الاجتهادات كلها صواب، والقائلون بأن بعض الأحكام خطأ اختلفوا، فقيل: الاجتهادات كلها صواب، أو واحدٌ منها خطأ "(٣).

فالأولون عنده هم خلص المصوبة، والذين قالوا بالتصويب في الاجتهادات هم المصوبة في الاجتهاد ابتداءً، والمخالفون لهم هم المخطئة ابتداءً وانتهاءً.

وقال السمعاني: " الصحيح من هذه الأقاويل هو أن الحق عند الله عز وجل واحدٌ، والناس مأمورون بطلبه، مكلفون إصابته "(٤).

فقوله " مأمورون بطلبه ..الخ" هذا ردٌّ على المصوبة ابتداءً؛ ولذا ناقشهم في آخر المسألة، وحاول إلزامهم بالقول بالتكليف بالإصابة(٥).

والرازي نفى التصويب في صورتين:

الصورة الأولى: كل مجتهدٍ ليس بمصيب، بمعنى كون اعتقاده مطابقاً للمعتقَد.

---

(١) ميزان الأصول (٧٥٣).

(٢) انظر: المصدر نفسه (٧٥٣).

(٣) نفائس الأصول ٩/ ٤٠٦٤، وانظر: المعتمد ٢/ ٣٧٢.

(٤) قواطع الأدلة ٢/ ٣١٠.

(٥) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٣٢٤.

والصورة الثانية: كل مجتهدٍ ليس بمصيب، بمعنى أنهم ما أتوا بما كلفوا به[١].

فالأولى هي نفي التصويب انتهاءً، وهي محل اتفاق عند أرباب المقالتين، والثانية نفي التصويب ابتداءً، وهي مقولة التصويب في الاجتهاد، والمخطئة لا يقولون بها.

بل إنه لما نقل عن الشافعي قوله " **المجتهد أدى ما كلف** " أشكل ظاهر هذه العبارة على المخطئة ابتداءً فذهبوا لتأويلها، قال الإسفرائيني: "إنما قصد الشافعي بذلك رفع الإثم عنه؛ لأنه لو قصد خلاف الحق لأثم، وإذا خالف من غير قصد لم يكن آثماً، وكان بمنزلة المؤدي ما كلف"[٢].

وقال القاضي أبو الطيب: " يحتمل أن يكون معناه: أدى ما كُلف عند نفسه"[٣].

فتأمل كيف أن الأول قيد ظاهر العبارة بأن مراده أن المجتهد بمنزلة المؤدي ما كلف، وليس هو عينه، والثاني قيدها بقوله: " عند نفسه " لأنه لم يؤد ما كلف عند الله، وإنما هذا لأنهما أرادا حمل العبارة على مقولة العذر في الاجتهاد، مع أنها ظاهرة في التصويب في الاجتهاد، ولولا أن التمايز في الاصطلاح قائمٌ لما اضطرا لهذا التأويل.

وجاء في البحر المحيط: " والفرق بين ما حكينا عن أبي حنيفة وبين قول المخالف أن أبا حنيفة يقول: إن المجتهد لم يكلف الأشبه، والذي هو الحق عند الله، وهؤلاء يقولون إنه كُلف الإصابة، ولكن يكون معذوراً"[٤].

---

(١) انظر: المحصول ٤/ ١٣٨٢.

(٢) البحر المحيط ٦/ ٢٤٢)، وانظر: شرح اللمع ٢/ ١٠٤٧.

(٣) البحر المحيط ٦/ ٢٤٢.

(٤) المصدر نفسه ٦/ ٢٤٩.

ومع أن بعض كتب الأصول تخرج المقولتين في مدلول واحد إلا أنني أبقى متمسكاً بالتفرقة بينهما، سيما أن الأصوليين يرتبون مقولة: " مصيب ابتداءً مخطئ انتهاءً " على مقولة الأشبه عند الحنفية ومن وافقهم، ولا معنى لهذا الترتيب إن لم نقل بفصل الاصطلاح.

قال ابن السبكي: " أما المسألة التي لا قاطع فيها فقال الشيخ، والقاضي أبو يوسف، ومحمد، وابن سيرين كل مجتهد مصيب، ثم قال الأولان: حكم الله تابعٌ لظن المجتهد، وقال الثلاثة: هناك ما لو حكم لكان به؛ ومن ثم قالوا: أصاب اجتهاداً لاحكماً، وابتداءً لا انتهاءً "[1].

وعلق الزركشي على كلامه بقوله: " القائلون بالأشبه يعبرون عنه بأن المجتهد مصيبٌ في اجتهاده، مخطئٌ في الحكم ... وربما قالوا: مخطئٌ انتهاءً لا ابتداءً "[2].

وجاء في المراقي:

ومن رأى كلاً مصيباً يعتقد ... لأنه يتبع ظن المجتهد

أو ثَمّ ما لو عُيّن الحكم حَكَمْ ... به لدرءٍ أو لجلب قد ألم

لذا يصوبون في ابتداءِ ... والاجتهاد دون الانتهاءِ[3]

وهذا، مع أنني أجد تحرير مذهب الحنفية عند الجصاص محكماً فيما قررته سابقاً، وهو إمام في أصول الحنفية وفروعهم، ولذا لا ريب أن أعوّل على تحريره وأَعتمِد.

فإذن مقولة التصويب في الاجتهاد مغايرة لمقولة العذر فيه، ويرادفها التصويب ابتداءً، والتخطئة انتهاءً، أو التصويب في الأمارة والتخطئة في الحكم، مع أن الحكم قد يستعمل عند الأصوليين مراداً به الاجتهاد،

(١) جمع الجوامع مع تشنيف المسامع ٢/ ٢١٠.
(٢) تشنيف المسامع ٢/ ٢١١.
(٣) مراقي السعود مع نشر البنود ٢/ ٣٢٢.

وحينها يعبر عن الخطأ انتهاءً بالخطأ فيما عند الله، قال سليم الرازي: "ذهب الشافعي في أكثر كتبه إلى أن الحق فيها -أي المسائل الاجتهادية- واحدٌ، وأن الله ينصب على ذلك دليلاً إما غامضاً وإما جلياً، وكلف المجتهد طلبه وإصابته بذلك الدليل، فإذا اجتهد وأصابه كان مصيباً عند الله وفي الحكم، وله أجر على اجتهاده وأجر على إصابته، وإن أخطأه كان مخطئاً عند الله وفي الحكم، إلا أن له أجراً على اجتهاده والخطأ مرفوعٌ"[(١)].

وفي نقلٍ آخر عن الشافعي قال: " لم يكلف المجتهد إصابته وإنما كلف طلبه، فإن أصابه كان مصيباً، وإن أخطأ كان مخطئاً عند الله لا في الحكم"[(٢)].

وبقي القول إن إطلاق التصويب وإرادة مقولة العذر في الاجتهاد تعضده اللغة كما تقدم؛ لأنها تسمي سلامة القصد صواباً وإن لم يحصل المراد.

وقد استعملت مقولة العذر عند بعض المخطئة وأرادوا بها عذرَ كل من حسن قصده في الاجتهاد وإن لم يكن من أهله، فقالوا: كل مجتهد مصيب[(٣)]، وأرادوا هذا المعنى في ظاهر عبارتهم، فهذه أعمق دلالة استعملت فيها مقولة التصويب في العذر، كما أن أعمق دلالة استعملت فيها مقولة التصويب في تعدد الحقوق هي التخيير دون نظر أو اجتهاد، وهذا بغض النظر عن صحة النسبة والمنسوب.

ومقولة التصويب بمعنى العذر في الاجتهاد هي المقولة الأقرب للاتفاق؛ إذ لا يخالف فيها إلا بعض غلاة المخطئة كما سيأتي.

---

(١) البحر المحيط ٦/ ٢٤٥.

(٢) المصدر نفسه ٦/ ٢٤٥، ٢٤٦.

(٣) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٦٣.

الاستعمال السادس: المصيب من المجتهدين واحد وغيره مخطئ ظناً «التخطئة ابتداءً وانتهاءً»

وهذا هو الاستعمال الأشهر عند أكثر المخطئة، والذين يقولون بأن لحق عند الله واحد، وقد نصب عليه أمارة واحدة، وكلف المجتهد إصابتها، ثم لظنية الدلالة يكون معذوراً حالة الخطأ، ويصحح عمله وعمل مقلده ظناً، وبناءً عليه فإن واحداً من المجتهدين يصيب ابتداءً وانتهاءً، وغيره مخطئون في الاجتهاد وفي الحكم، وربما عبر بعضهم عن الخطأ بالخيبة[١]، وسيتضح لنا لاحقاً أن بعض المخطئة تخلوا عن بعض مذهبهم عندما قالوا: عليه أمارة واحدة ولكن لم يكلف المجتهد إصابتها، وإنما كلف مطلق الاجتهاد، فكأنهم بهذا أخذوا طرفاً من مذهب القائلين بالأشبه، وسنعرف في حينها هل يستقيم لهم القول بتوحد الدلالة مع عدم التكليف بالإصابة؟!

وقد فرّق الجصاص بين منهج القائلين بالأشبه من أصحابه وبين هذا المنهج فقال: "كل من قال بالاجتهاد من أصحابنا وغيرهم ممن قال إن الحق في جميع أقاويل المختلفين، لا يرون أن لله تعالى دليلاً واحداً منصوباً يوصل إلى العلم بالأشبه بالحادثة في الحقيقة، وإنما يقول: إن لله عز وجل دلائل، هي أشباهٌ وأمثال من الأصول، يجب إلحاق الحادثة بأشبهها، على حسب ما يوجبه الاجتهاد"[٢].

ثم قال: "ومن قال إن الحق في واحد، والمصيب واحدٌ من المجتهدين، والباقون مخطئون فإنه يذهب إلى أن لله تعالى دليلاً واحداً منصوباً على حكم الحادثة، وليس للحادثة إلا علة واحدة، توجب حكماً واحداً"[٣].

---

(١) انظر: المحصول ٤/ ١٣٨٠، التحصيل ٢/ ٢٩١، وعليه يقال: الاجتهاد إما أن يصيب، وإما أن يخيب.

(٢) الفصول ٢/ ٣٨١.

(٣) المصدر نفسه ٢/ ٣٨١.

وبهذا يتم لنا التفريق بين مقولات العذر في الاجتهاد، والتصويب في الاجتهاد، والتخطئة فيه، ويبقى أن نبين أن أرباب التخطئة ابتداءً وانتهاءً ظنًّا يسمَّون بالمقتصدة في التخطئة؛ وذلك في مقابلة الغلاة[١].

الاستعمال السابع: المصيب من المجتهدين واحدٌ وغيره مخطئٌ قطعاً «التخطئة ابتداءً وانتهاءً»

وهذا استعمال غلاة المخطئة، وهم يوافقون المحققين في التخطئة ابتداءً وانتهاءً، ولكن لما زعموا قطعية الدلالة قالوا إننا نقطع بخطأ المجتهد فلا نصحح عمله، بل ينقض على كل حال، وغلاة الغلاة ركبوا مذهبهم وطردوه في القول بالتأثيم[٢].

هذه هي الاستعمالات التي استطعت تحريرها بعد القراءة في عبارات المختلفين وإطلاقاتهم، والخلاصة أن مصطلحي الصواب والخطأ مستعملان عند جميع المختلفين في مسألة الباب، على اختلافهم في المراد[٣]، فهناك من يصوب المجتهدين في الاجتهاد وفي الحكم، وهو معنى التصويب ابتداءً وانتهاءً، وهؤلاء يطلقون الخطأ في الاجتهاد مجازاً، وربما ضَمّن غلاتهم مصطلح التصويب معنى التخيير إذ أسقطوا النظر والاجتهاد، وهناك من يصوب المجتهدين في الاجتهاد دون الحكم، وهو المراد عند إطلاق التصويب ابتداءً والتخطئة انتهاءً، ويرد عند هؤلاء الخطأ في الحكم فقط، ويسمونه الخطأ الحقيقي والذي يقابله الصواب الحقيقي وذلك احترازاً عن مقولة المعتزلة ظاهراً وباطناً، وهو خطأٌ مقيد وحكميٌ في مقابل الخطأ

---

(١) انظر: البرهان ٢/ ١٣٢٧، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٣، وفي التنقيحات (٣٣٢) مخصصو التصويب.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٤٠٥، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٢، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٨، شرح العمد ٢/ ٢٣٥.

(٣) نبه أبو الحسين البصري إلى أن الصواب يأتي على وجوهٍ ومعانٍ مختلفة، ينبغي تحريرها قبل الحكم بالتصويب. انظر: المعتمد ٢/ ٣٩٨، ٣٩٩.

المطلق عند المخطئة، وهؤلاء يصوبون عمل المجتهدين والمقلدين ظاهرا وباطناً؛ لأن الخطأ في الاجتهاد منتفٍ عندهم لقولهم بتعدد الأمارات الاجتهادية، وأنه لم يكلف المجتهد غير طلبها دون الأشبه الذي علم الله أنه الحكم ولم يكلِّف به، ولم يجعل عليه أمارة يطلبها المجتهدون، وبالتالي كان كل المجتهدين عندهم مصيبين في الاجتهاد.

وهناك من يخطّئ المجتهدين ابتداءً وانتهاءً، فيرد عنده الخطأ في الحكم وفي الاجتهاد، ويصحح عمل المجتهدين والمقلدين ظناً، ويَعذُر مخطئهم لظنية الدلالة، ويعبرون عن العذر بالتصويب في الاجتهاد؛ لأن المجتهد أدى ما كلف عند نفسه، وإن لم يؤد ما كلف عند الله، وهي مقولة العذر والتي قد تختلط بمقولة التصويب في الاجتهاد.

وهناك من يخطّئ المجتهدين ابتداءً وانتهاءً ولا يصحح عمل المخطئ لقطعية الدلالة عنده، وهو ما جعل بعض هؤلاء يقضي بالإثم حالة الخطأ؛ ولذا شاعت عند هؤلاء مفردات التبديع، والتفسيق، والتأثيم، والتضليل، والتكفير، ولا يرد عندهم استعمال التصويب على أي وجه من الوجوه السابقة؛ لأنهم حيث أثموا المخطئ فقد منعوا عذره، وإصابته في الاجتهاد، وإصابته في الحكم من باب أولى.

ومقولة العذر ترد في الأصول أيضاً؛ لأن الخطأ فيها لا يستلزم الإثم دائماً، وهناك ترادف بين مقولات الأشبه عند الله، وعدم التكليف بالإصابة، والتصويب في الاجتهاد، والتصويب ابتداءً، بينما هناك ترادف بين مقولة العذر، والتكليف بالإصابة، والتخطئة في الاجتهاد، والتخطئة ابتداءً، بينما يلتقي بعض المصوبة وكل المخطئة عند التخطئة في الأحكام انتهاءً، ويلتقي كل المصوبة وأكثر المخطئة عند مقولة العذر، والتي لا يقول بها غلاة المخطئة.

وإذا ما نظرنا في الترتيب الزمني لمقولات التصويب والتخطئة المتقدمة فإنه يبدو أن المقولة الأقدم هي مقولة العذر في الاجتهاد؛ لأن

أغلب استعمالات المتقدمين حملت عليها، كما أنها الأشمل؛ لأنها ترد في الأصول والفروع، ثم تليها مقولة الاعتدال في التخطئة؛ لأنها الأصل، والجميع يتفقون عليها في القطعيات، ثم تليها مقولة التصويب في الاجتهاد، وهي مقولة الأشبه في أحد معنييه، وهي أقدم نظرة تصويبية حقيقية في الاجتهاد، ولذا وجدناها تنسب لبعض الأئمة والعلماء المتقدمين كأبي حنيفة، والشافعي، وابن سريج، وعيسى بن أبان وغيرهم، ثم تليها مقولة المتكلمين في التصويب، وهي مقولة التصويب المطلق، وكأني بهذه المقولة لما لم يقم برهانها في ميدان الخلاف، مع ما انضم له من تمرد غلاتها عليها، ومناداتهم بالتخيير وترك الاجتهاد، كل هذا جعل أرباب هذه المقولة يرون أن الأسعد دليلاً من مقولات التصويب هو التصويب في الاجتهاد دون الأحكام، فصححوا مقولتهم عن طريق القول بالأشبه، والذي هو الأصوب في ظن المجتهد، بل قد سبق بيان أن ظاهر عبارة بعض كتبهم الخلط بين المنهجين، وليس يبعد أن تكون مقولة التصويب في الاجتهاد هي المدخل للتصويب المطلق، سيما ونحن نجد الغزالي في أول أمره يصوب في الاجتهاد، وفي آخر الأمر يصوب في الأحكام، وليس يبعد أن نقول إن بعض المعتزلة قد أخذوا بطرفٍ بعيد من تصويب الحنفية عندما قالوا بالأشبه، كما أن بعض الحنفية قد أخذوا بطرفٍ قريب من تصويب المعتزلة عندما قالوا بتقويم ذات الاجتهاد، ووجه القرب والبعد ظاهر مما تقدم.

أما مقولة الغلو في التخطئة فهي تالية لمقولات التصويب كردة فعل، سيما إذا ما علمنا أن التصويب مرتبط بأهل الرأي والقياس، والغلو في التخطئة مرتبط بنفاتهما.

وبناءً على هذه الاستعمالات فأنا أختار الترجمة لهذه المسألة بـ"التصويب والتخطئة" لأنها ترجمة دالة على مقولة التعدد في الحقوق من عدمه، وعلى مقولة الخطأ من عدمه، وعلى مقولة العذر من عدمه، وما تعلق بهذه الفصول من أحكام، كما أن هذه الترجمة مستوعبة لكل

استعمالات الأصوليين وإطلاقاتهم، مع أن هناك ترجمات أخرى مقاربة، ولا مشاحة في العبارة بعد بيان موارد استعمالها[١].



(١) ترجمت هذه المسألة عند الأصوليين بـ"حكم الاجتهاد" و"تصويب المجتهدين" و"هل كل مجتهد مصيب؟" و"الحق في أحكام الفروع" و "القول في إصابة المجتهدين".

انظر: الفصول ٢/ ٣٧٧، نفائس الأصول ٩/ ٤٠٦٠، المحصول ٤/ ١٣٨٠، غاية الوصول للأنصاري (١٤٩)، العدة ٥/ ١٥٤١، التمهيد ٤/ ٣٠٧، المعتمد ٢/ ٣٧٠.

الفصل الثاني

التصويب والتخطئة في القطعيات

وتحته تمهيد وثلاثة مباحث:

التمهيد: المراد بالقطعيات والظنيات.

المبحث الأول: التصويب والتخطئة في أصول الدين

المبحث الثاني: التصويب والتخطئة في أصول الفقه.

المبحث الثالث: التصويب والتخطئة في المسائل الفقهية القطعية.



التمهيد

المراد بالقطعيات والظنيات

القطعية والظنية يردان وصفين للأدلة، كما يردان وصفين للقضايا، وفي هذا وذاك فإن مردهما إلى مصطلحَي القطع والظن.

أما القطع فقد استقر اصطلاح الأصوليين على أن مجرد الاحتمال لا ينافي صفة القطعية في الأدلة والقضايا، وإنما الاحتمال الناشئ عن دليل[١]، وبناءً عليه فالقطعيات **ما لم يتطرق إليه احتمال ناشئ عن دليل**.

وأما الظن فإنه الاحتمال الراجح مع قيام المعارض المرجوح[٢]، وبناءً عليه فالظنيات **كل ما ترجح فيه أحد الاحتمالين من غير قطع**.

وكلامنا هنا إنما هو في القطعية والظنية وصفين للقضايا؛ لأننا نبحث التصويب والتخطئة في أحكام القضايا، وليس في استفادة القطع والظن من أدلة القضايا، مع أن التداخل قائمٌ؛ لأن الكلام في هذا ينتج الكلام في ذاك، وبناءً عليه فالقطعيات تشمل القضايا القطعية في أصول الدين، وفي

---

(١) انظر: كشف الأسرار للنسفي ١/ ٥٧، شرح تنقيح الفصول (٣٤٠)، المنخول (١٦٦)، روضة الناظر ٢/ ٤٦٣، وهناك منهجٌ آخر يعتبر في القطعية انتفاء الاحتمال مطلقاً، وهو منهج مرجوح لتعذر انتفاء الاحتمالات في الأدلة والقضايا، والتزام هذا المنهج يلغي وجود القطعية، انظر: القطع والظن عند الأصوليين/ د.سعد الشثري.

(٢) انظر: بذل النظر (٨)، تقريب الوصول (٤٦)، شرح اللمع ١/ ١٥٠، التمهيد ١/ ٥٧، المعتمد ١/ ٦، وسيأتي معنا ضمن بحث الأثر الأصولي اختلاف الأصوليين في أن الظنون تحصل اتفاقاً، أو أن لها في نفس الأمر أسباباً تحصل بها لا عندها، وهذه المسألة تبحث عند الكلام عن الأثر الأصولي في الترجيح بين الأقيسة المظنونة إن شاء الله تعالى.

أصول الفقه، وفي فروعه، وكذلك الظنيات تدخل في هذه الأبواب الثلاثة على ما نحققه فيما يأتي من مطالب.

وقد نازع شيخ الإسلام ابن تيمية في كون القطعية والظنية وصفين للأدلة والقضايا في نفس الأمر، واختار أن القطعية والظنية وصفان نسبيان يختلفان من مستدل لآخر[١]، وسيأتي بيان رأيه عند الحديث عن تقسيم الدين إلى أصول وفروع؛ لأن هذه المسألة ذات علاقة بالبحث هناك، كما أن القطعيات والظنيات يرتبط الكلام عنهما بالكلام عن الأصول والفروع؛ لذا سيتضح المزيد عنهما عند الحديث في المطلب التالي.



(١) انظر: منهاج السنة ٥/ ٩١، مجموع الفتاوى ١٩/ ٢١١، مختصر الصواعق المرسلة (٦٢٩).

المبحث الأول
التصويب والتخطئة في أصول الدين

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المراد بأصول الدين.

المطلب الثاني: الاختلاف في التصويب والتخطئة في أصول الدين.

المطلب الثالث: حكم المخطئ في أصول الدين من حيث الإثم.



المطلب الأول

المراد بأصول الدين

قبل بيان المراد بأصول الدين أود الإشارة إلى أن مبدأ بحث التصويب والتخطئة في القطعيات، ثم في الظنيات، جاء مسايرة لمنهج الجمهور في تقسيم الدين إلى أصول وفروع، وهذا المنهج لم يرتضه شيخ الإسلام ابن تيمية، بل يرى أنه تقسيمٌ محدَث، لا يعضده إجماع السلف، وليس له ضابطُ تفريقٍ مطّرد، بل أكثر ما ذكره المفرقون منقوض[١].

ولست أريد هنا الاسترسال في حكاية الخلاف، والاستدلال للمختلفين؛ لأن المقام لغيره[٢]، ولكني أقتصر على الإشارة لقضيتين ينطلق منهما نقد ابن تيمية لفكرة التقسيم:

القضية الأولى: قضيةٌ منهجية.

شيخ الإسلام ابن تيمية يقرر أن المعارف تكون في الأذهان، وتكون في الخارج، وحيث كانت في الأذهان فهي معبرة عن القدر المشترك بين أفراد الحقيقة الموجودة في الخارج، ويرفض تماماً ربط الأحكام بهذه المعارف الكلية التي توجد في الأذهان فقط، ويرى أن الأحكام ترتبط على وجهٍ صادق ونافع بما في الخارج، ومن هنا انطلق - رحمه الله - في نقد المناطقة، والفلاسفة، والمتكلمين، ورأى أن كثيراً من معارف القوم

(١) انظر: منهاج السنة ٥/ ٨٧، مجموع الفتاوى ٦/ ٥٦، ١٣/ ١٢٥، ١٩/ ٢٠٧، ٢٣/ ٣٤٦.

(٢) وقد تناوله د. سعد الشثري في رسالته عن التفريق بين الأصول والفروع، وإنما أطمح هنا لفتح باب قراءة جديدة لفكرة شيخ الإسلام ابن تيمية في رفض تقسيم الدين إلى أصول وفروع.

وعلومهم تصول وتجول في الأذهان، فهي علومٌ افتراضية مطلقة، ليس فيها علمٌ بموجود معين.

لقد انتقد الشيخ إغراق المناطقة في الصورية[1]، ومبالغتهم في دعوى قطعية المقدمات، ويقينية القضايا الكلية التي تكون في الأذهان، وذلك لأن هذه القطعية المزعومة لا تطّرد في الخارج، فرب مقدمة كانت يقينية عند شخصٍ، ولم تبلغ أدنى الظن عند شخص آخر.

قال - رحمه الله -: "رب مقدمة هي يقينية عند شخص قد علمها، وهي مجهولة فضلاً عن أن تكون مظنونة عند من لم يعلمها، فكون المقدمة يقينية أو غير يقينية، أو مشهورة، أو مسلمة أو غير مسلمة، أمورٌ نسبية وإضافية، تعرض بحسب شعور الإنسان بها، ولهذا تنقلب المظنونة في حقه يقينية معلومة"[2].

وقال: " اشتراك الناس في بعض الأحداث لا يسوغ وحده قيام المعرفة الموضوعية بكليتها وضرورتها، فمن أين أتت هذه الكلية والضرورة؟! "[3].

وقال في نقد الفلاسفة: " جعلوا غاية سعادة النفس أن تصير عالماً

---

(١) الصورية نسبة إلى المنطق الصوري، وهو المنطق الأرسطي الذي ينسب إلى واضعه أرسطو، وسمي بالمنطق الصوري لأن صحة المعرفة والاستدلال في ضوء هذا المنطق تقوم على صورة القياس الموجودة في الذهن وصحتها، وذلك عبر الأشكال الأربعة المبحوثة في هذا العلم، مع تجاهل أثر مادة هذا القياس، أو محتواه الذي يقع في الخارج في تشكيل المعرفة، ولذلك فقد تعرض هذا المنطق للنقد والتقويم عن طريق المنطق المادي والتجريبي.
انظر: المنطق الصوري لعلي النشار ١٦ طرق الاستدلال ومقدماتها للباحسين ١٥.
وفي هذا السياق يشيد بعض المعاصرين بشيخ الإسلام بقوله: " يحق لنا باسم تأريخ المنطق وتطوره الإشادة بدراية ابن تيمية المنطقية الطبيعية، وبقيمة ردوده العلمية على نظرية البرهان الأرسطية، ومحاولة توظيفها في المباحث الإسلامية خاصة، والطبيعية عامة " المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني/ حمو النقاري (٢٢٣).

(٢) مجموع الفتاوى ١/ ٤٨.

(٣) الرد على المنطقيين ١/ ١٠٦.

معقولاً مطابقاً للعالم الموجود، وليس في ذلك إلا مجرد علوم افتراضية مطلقة، ليس فيها علم بموجود معين، لا بالله، ولا بملائكته، ولا بغير ذلك، ليس فيها محبة الله، ولا عبادة الله، فليس فيها علمٌ نافع، ولا عملٌ صالح"[١].

وقال: " أما علم ما بعد الطبيعة وإن كانوا يعظمونه، ويقولون: هو الفلسفة الأولى، وهو العلم الكلي، الناظر في الوجود ولواحقه، ويسميه المتأخرون العلم الإلهي، فالحق فيه من المسائل نزرٌ قليل، وغالبه علمٌ بأحكام ذهنية لا حقائق خارجية، وليس على أكثره قياسٌ منطقي "[٢].

ومن هنا يصل شيخ الإسلام إلى نقد طريقة المتكلمين في بناء كثير من الأحكام الأصولية على الكليات التي في الأذهان، في حين أن هذه الأحكام تضطرب مع النسب والإضافات، بل إنني أعتقد أن رأيه في نفي تقسيم استعمال اللغة إلى حقيقة ومجاز مرتبطٌ بهذا المنهج؛ ذلك أنه يرى أن الحقيقة التي يذكرها اللغويون والمتكلمون إنما هي كلية في الذهن، بينما لا تقع في الخارج إلا بقرينة، وقد زعم مدعو الحقيقة أنها تقع في الخارج مجردة عن القرائن، وهذا ليس بصحيح؛ إذ ليس في الألفاظ الدالة ما يدل مجرداً من جميع القرائن.

والمقصود هنا أن الشيخ ينتقد تقسيم الأدلة والقضايا إلى قطعية وظنية، وبالتالي ينتقد تقسيم الدين إلى أصول وفروع بناءً على أن متمسك صاحب التقسيم القطعية والظنية، ونقده لكل هذه القضايا مرتبط بالمنهج السابق، فهو يرى أن القطعية والظنية وصفان نسبيان، يختلفان بالإضافات والنسب[٣]، بينما لا معنى لقولنا إن المراد قطعية وظنية الكليات في الأذهان.

---

(١) منهاج السنة ٤/ ١٠١.

(٢) نقض المنطق (١٦٧).

(٣) يرى بعض المعاصرين أن شيخ الإسلام ابن تيمية من أقدم المنظرين لفكرة المعرفة التجريبية المادية، فقد نفى أن تكون المعرفة ذهنية بحتة، أو موضوعية كلية فقط، بل هي عنده تكتسب

قال - رحمه الله -: " القطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه "(١).

وتابعه ابن القيم حين قال: " كون الدليل من الأمور الظنية أو القطعية أمرٌ نسبي، يختلف باختلاف المُدرك المستدل، ليس هو صفة للدليل في نفسه، فهذا أمرٌ لا ينازع فيه عاقلٌ، فقد يكون قطعياً عند زيد ما هو ظني عند عمرو "(٢).

وبناءً على ما تقدم فإنه يبدو أن شيخ الإسلام يرى أن تقسيم الدين إلى أصول وفروع تقسيمٌ افتراضي ذهني، ولذلك كان نقده لضوابط المفرقين قائماً على أساس اختلال هذه الضوابط من شخص لآخر، وبالتالي لا يسوغ بناء الأحكام على تقسيم لا ينضبط، أما قضية الاصطلاح فإنه لا ينازع فيها كثيراً؛ ولذا نجده ينزل على اصطلاح القوم في مناقشاتهم، فكأنه يرفض التقسيم الذي يُنتج اختلاف الأحكام.

القضية الثانية: قضية كلامية أصولية.

لقد بالغ المتكلمون في القول بتأثيم المجتهد المخطئ في أصول الدين من أهل القبلة كما سيأتي، فلم يرتض ابن تيمية هذا الحكم، بل رأى أنه مخالفٌ للمنقول عن السلف والأئمة المتبوعين، ونحن نجد الشيخ في سياقات كثيرة يقرن بين نقد هذا الحكم ونقد تقسيم الدين إلى أصول

= بالفطرة والتجربة والعقل ومصادر أخرى، وتكون خاضعة للنقد والتجديد في كل مراحلها، كما أنه نادى بالإفادة من المنطق الصوري في تحصيل العلوم والمعارف الافتراضية كالرياضيات والهندسة وغيرها، وهي الأسس التي قامت عليها العلوم التجريبية الحديثة. انظر: واقعية ابن تيمية للدكتور/ أنور الزعبي (١١٣).

(١) مجموع الفتاوى ١٩/ ٢١١.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة (٦٢٩).

وفروع، ويبين فساد هذا التقسيم، والذي بُني عليه التفريق بين المخطئين من المجتهدين في الأصول والفروع، فقيل بعذر المجتهدين في الفروع دون الأصول.

ويبدو أن مسألة عذر المجتهدين من أهل القبلة هي الفكرة الأولى التي دفعت ابن تيمية لرفض تقسيم الدين إلى أصول وفروع، ثم انطلق بعدها ليعضد رفضه بوجوه كثيرة مقرَّرة في مواضعها.

قال - رَحِمَهُ اللهُ -: " لم يفرق أحدٌ من السلف والأئمة بين أصول وفروع، بل جَعْل الدين قسمين لم يكن معروفاً في الصحابة والتابعين، ولم يقل أحدٌ من السلف والصحابة والتابعين أن المجتهد الذي استفرغ وسعه في طلب الحق يأثم لا في الأصول ولا في الفروع، ولكن هذا التفريق ظهر من جهة المعتزلة، وأدخله في أصول الفقه من نقل ذلك عنهم "[1].

وقال: " القول المعروف عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة الدين أنهم لا يكفرون ولا يفسقون ولا يؤثمون أحداً من المجتهدين المخطئين لا في مسائل عملية ولا علمية، والفرق بين مسائل الأصول والفروع إنما هو من أقوال أهل البدع من أهل الكلام والمعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم، وانتقل هذا القول إلى أقوام تكلموا بذلك في أصول الفقه، ولم يعرفوا حقيقة هذا القول ولا غوره "[2].

وقال: " فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق وأخطأ فإن الله يغفر له خطأه كائناً ما كان، سواءً في المسائل النظرية أو العملية، هذا الذي عليه أصحاب النبي ﷺ وجماهير أئمة الإسلام، وما قسموا المسائل إلى مسائل أصول يكفر بإنكارها، ومسائل لا يكفر بإنكارها، فأما التفريق بين نوع وتسميته مسائل الأصول، وبين نوع وتسميته مسائل الفروع، فهذا

---

(١) مجموع الفتاوى ١٣/ ١٢٥.

(٢) منهاج السنة ٥/ ٨٧.

الفرق ليس له أصل لا عن الصحابة ولا عن التابعين لهم بإحسان ولا أئمة الإسلام"(١).

والخلاف في تقسيم الدين إلى أصول وفروع يشبه أن يكون متعادلاً؛ لأنه من جهة نجد أن تقسيم الدين إلى أصول وفروع وترتيب أحكام بناءً على التقسيم أقرب لأن يكون افتراضاً ذهنياً، يتعلق بقضية كلية تضطرب عند ربطها بالمسائل الجزئية، بينما اختيار ابن تيمية يراعي قضية التكليف واختلاف المكلفين من قضية لأخرى، لكن في الجانب الآخر نجد أن التفريق بين الأصول والفروع قد استقام للمتكلمين في كثيرٍ من الأحكام الأصولية(٢).

ومهما يكن الأمر فالذي أرجحه التفريق في الاصطلاح فقط، وهو القدر الذي قد يلتقي عنده المختلفون، والتفريق بين الاصطلاحات ليس بالضرورة أن يُفهِم التفريق في الأحكام لزاماً، بل العكس وهو أن الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره، بينما تصوره أصلٌ للحكم عليه ولا يلزم، بل قد يكون التصور عوناً على ترتيب القول في المسائل، وتصنيف الأدلة، وتمييز الأقوال، على أن الافتراق في الأحكام يبقى وارداً، ولكنه غير لازم من الاصطلاح، فمقامات التفريق في هذا الباب ثلاثة:

الأول: التفريق بين الأصول والفروع من جهة الحقائق، وهذا ينبغي التزامه؛ لدلالة اللغة والواقع عليه، وسيأتي.

الثاني: التفريق بين الأصول والفروع من جهة الأحكام، وهنا يأتي الخلاف السابق، على أن المفرّق قد يستقيم تفريقه إن قلنا إن قضية التفريق في الأحكام قضية أكثرية، ولا يشترط لصحة التفريق عدم الالتقاء في بعض

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٣/ ٣٤٦.

(٢) انظر: التفريق بين الأصول والفروع للدكتور سعد الشثري؛ حيث أورد أحكاماً أصولية اطرد فيها التفريق.

الأحكام، وهنا قد يكون التعبير بالتفريق أدق من التقسيم؛ لأن التفريق يوحي بوجود تداخل وتشابه بين أحكام المصطلحين استدعى حصول التفريق، أما التقسيم ففيه إيحاءٌ بأن التمايز قائمٌ ومسلّم، وهذا غير سديد، ولكن قد يُعوِز المفرّق مستند التفريق، والذي يشترط أن يكون مطلقاً كلياً، وهنا يقوى إيراد شيخ الإسلام على المفرّق.

وهنا أتوقف عن ترجيح التفريق من عدمه.

الثالث: التفريق بين قضية التصويب والتخطئة في الأصول، وقضية التصويب والتخطئة في الفروع، وهنا ألتزم التفريق، ذلك أن مفهوم التصويب والتخطئة في البابين مختلف كما اتضح في بحث الاصطلاحات، ولم يقل أحدٌ بتعدد الحق في الأصول وإن كانت ظنية على التحقيق، وكما سيتضح التفريق عند بحث الأحكام المترتبة على التصويب والتخطئة هنا وهناك.

إذا تمهد ما تقدم فسوف أذكر بعض ما قيل في المراد بأصول الدين وفروعه، ثم أذكر المختار الذي يتوافق مع اصطلاحي في تقسيم البحث في التصويب والتخطئة بناءً على التزامي التفريق بين الأصول والفروع في الحقائق والمفاهيم.

قيل في تعريف أصول الدين: "**ما لا يجوز ورود التعبد فيه إلا بأمر واحد**"[١].

ونسب هذا التعريف للباقلاني[٢]، وبناءً عليه تخرج من الحد الشرعيات وإن كانت قطعية؛ لأنه يجوز ورود التعبد فيها بوجوهٍ مختلفة من شريعة لأخرى.

وقيل: " **ما يصح من الناظر العثور فيه على العلم من غير تقدير ورود**

---

(١) التلخيص (٥٠٣).

(٢) انظر: المصدر السابق (٥٠٣).

الشرع "[١].

ونسبه الجويني للباقلاني وزيفه بمسائل من أصول الدين يجب معرفتها والعلم بها مع توقفها على ورود الشرع[٢].

واختار الباقلاني في آخر الأمر أن الأصول: " **كل مسألة يحرم الخلاف فيها مع استقرار الشرع، ويكون معتقد خلافه جاهلاً** "[٣].

فهذا التعريف يدخل في الأصول القطعيات كلها، سواءً ثبتت بالعقل أو بالسمع، وسواء تعلق التكليف فيها بالعلم أو بالعمل.

وفي كل ما تقدم نفهم أن المقابل يكون فروع الدين.

قال نجم الدين الطوفي: " العلم الشرعي المقصود لذاته إما متعلق بالعقائد القلبية، وهو علم أصول الدين، أو متعلقٌ بالأفعال البدنية، وهو علم الفقه، ووقع علم أصول الفقه واسطة بينهما، فهو يستمد من أصول الدين، ويمد فروع الفقه، ولذلك كان من مواده علم الكلام، وهو أصول الدين، وتصور فروع الأحكام "[٤].

فهذا النص يمكن أن نأخذ منه تعريف الطوفي لأصول الدين بأنها: ما يتعلق بالعقائد القلبية.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ومن الناس من يسمي العلم والاعتقاد والحكم والقول الخبري التابع علم الأصول وأصول الدين وعلم الكلام أو الفقه الأكبر ونحو ذلك من الأسماء المتقاربة وإن اختلفت فيها المقاصد والاصطلاحات، ويسمي النوع الآخر علم الفروع وفروع الدين وعلم الفقه والشريعة ونحو ذلك من الأسماء، وهذا اصطلاح كثير من المتفقهة والمتكلمين المتأخرين، ومن الناس من يجعل أصول الدين اسماً لكل ما

(١) المصدر السابق (٥٠٣).
(٢) انظر: المصدر السابق (٥٠٣).
(٣) المصدر السابق (٥٠٣).
(٤) شرح مختصر الروضة ١/ ١٤٢.

اتفقت فيه الشرائع، مما لا يُنسخ ولا يغير، سواءً كان من القسم الأول أو الآخر، حتى يجعل عبادة الله وحده ومحبته وخشيته ونحو ذلك من أصول الدين، وقد يجعل بعض الأمور الاعتقادية الخبرية من فروعه، ويجعل اسم الشريعة ينتظم العقائد والأعمال ونحو ذلك، وهذا اصطلاح غلب على أهل الحديث والتصوف، وعليه أئمة الفقهاء وطائفة من أهل الكلام"(١).

وقال الشاطبي: " ما عظمه الشارع في المأمورات فهو من أصول الدين، وما جعله دون ذلك فهو من فروعه "(٢).

وهذه التعريفات والضوابط متقاربة، ومغنِية في فصل الاصطلاحين عن بعضهما، هذا إن أريد التفريق من جهة المفاهيم فقط، أما إن رُتب على التفريق أثرٌ في الأحكام فالإيراد متوجه على كل ما تقدم.

وبناءً على التفريق بين المصطلحين من جهة المفهوم فالذي أرجحه أن **أصول الدين ما تعلق بالعلم والاعتقاد والخبر، وفروع الدين ما تعلق بالعمل والطلب من المكلفين**، وأصول الفقه واسطة بينهما يأخذ من كلٍّ بطرف، وحيث كان فالقطعية والظنية تدخلان في كل الأقسام الثلاثة، فأصول الدين فيها القطعي وفيها الظني، وأصول الفقه فيها القطعي وفيها الظني، وفروع الدين فيها القطعي وفيها الظني، مع أن الغالب في الأصول القطعية، والغالب في الفروع الظنية، وسميت أصول الدين بذلك التفاتاً للقطعية الغالبة، أو اعتناءً بأعمال القلوب لشرفها، ولم نسمّ أصول الفقه بذلك إلا لكون أغلب الفقه يبنى عليه وإن كان بعضه ظنياً كما سيأتي، وكما أن أصول الدين تثبت بالسمع والعقل، فكذلك أصول الفقه، وفروعه.

أما صفة القطعية والظنية في القضايا الأصولية والفروعية فالمختار أنها تثبت للقضية أولاً في نفس الأمر، ثم تختلف بالنسب والإضافات، وإنما اخترت ذلك ضرورةَ وجود أحكام في نفس الأمر، وإلا وقعنا في فكرة

(١) مجموع الفتاوى ١٩/ ١٣٤.
(٢) الموافقات ١/ ٢١٨.

نسبية الحقائق الدينية، وقد علمنا من أصول السلف التفريق بين تكفير القول، وتكفير القائلين به، فأثبتوا حكماً للمقولات المطلقة، مع أنها في الأذهان فقط، بينما عندما جاءوا لنقد القائلين بها حذروا من باب التكفير، ووضعوا له ضوابط وشروطاً دقيقة، فكذا غالب مسائل الدين تكون لها أحكام كلية مطلقة، ثم تأتي القيود والضوابط عند ارتباطها بالمكلف المعين، والتفريق بين الأحكام المطلقة والمعينة هو الأسلم في هذا الباب، ومن ذلك الكلام في العذر بعد الاجتهاد كما سيأتي، وشيخ الإسلام يقول بنسبية إدراك الحقائق الشرعية بناءً على قدرة المستدل على تحصيل القطع أو الظن، وليس بنسبية الحقائق، وبين المقولتين بونٌ شاسع.[1].

والقول بأن القطعية والظنية تتطرق للأبواب الثلاثة يأتي انطلاقاً من واقع الكتابات والمناظرات التي وقعت في كل هذه العلوم، والتي خرجت في أسفار طوال، وغالبها اختلاف تصبح دعوى القطعية الكلية معه كالأمر المتعذر.

وبناءً على كل ما تقدم فقد جعلت الكلام في التصويب والتخطئة قسمين:

الأول: التصويب والتخطئة في القطعيات، وهذا يشمل أصول الدين القطعية، وأصول الفقه القطعية، وفروع الدين القطعية.

والقسم الثاني: التصويب والتخطئة في الظنيات، وهذا يشمل أصول الدين الظنية، وأصول الفقه الظنية، وفروع الدين الظنية.



(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/ ٢١١، مختصر الصواعق المرسلة (٦٢٩).

المطلب الثاني

الاختلاف في التصويب والتخطئة في أصول الدين

لقد اختلفت عبارات الأصوليين عند ترجمتهم لهذه المسألة، فبعضهم يعبر عنها بالتصويب والتخطئة في أصول الدين، وهذا يلتفت لكون أصول الدين كلها قطعية، وبعضهم يعبر بالتصويب والتخطئة في العقليات، وهذا يلتفت لكون طريق ثبوت أصول الدين هو العقل، وبعضهم يعبر بالاعتقادات أو العلميات، وهذا يجعل مناط التفريق العلم والعمل أو الاعتقاد والطلب.

وسبب الاختلاف راجعٌ لاختلافهم في ضابط التفريق بين الأصول والفروع، وقد سبق الكلام عنه، وبيان ما فيه، وأنه لا ينضبط في هذا الباب شيءٌ، بل المختار التعبير بأصول الدين عن القطعيات والظنيات الاعتقادية، والكلام هنا في القطعيات منها، وسواء ثبتت بالعقل أو بالسمع، على أنني أنبه هنا إلى أن من أطلق العقليات فإنما أراد بها ما يرجع مقصودها إلى قواعد الدين، أما ما سوى ذلك من المسائل العقلية فلا يتكلم فيه بالصواب والخطأ المقصود بحثه في هذا الباب، مما ينبني عليه أحكام أخرى في الدين.

قال القرافي: " كما أنّا في أصول الدين لا نؤثم من يقول العرض يبقى زمنين[١] أو بنفي الخلاء، وإثبات الملأ[٢] وغير ذلك من المسائل التي

(١) العرض: هو ما لا يوجد إلا في غيره مثل الحياة والعلم والقدرة، وقد منع المتكلمون بقاء العرض زمنين لأنه يلزم عليه قيام العرض بالعرض، وهو أصلٌ آخر يمنعه القوم. انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي (١١٣، ١١٤) ومعه تلخيصه للطوسي.

(٢) الخلاء: هو كون الجسمين بحيث لا يتماسّان، ولا يكون بينهما ما يماسّانه، ومن نفى هذا الخلاء بين الأجسام فقد أثبت الملأ، وخالف في الخلاء أرسطو وأتباعه، ويُستدل لإثبات =

ليس مقصودها من قواعد الدين الأصلية، وإنما هي من المسميات في ذلك العلم "[١].

وقال الزركشي: " هذا كله إذا كانت المسألة دينية، أما ما ليس كذلك، كما في وجوب تركيب الأجسام من ثمانية أجزاء، وانحصار اللفظ في المفرد والمؤلف، فلا المخطئ فيه آثم، ولا المصيب مأجور، إذ يجري مثل هذا مجرى الخطأ في أن مكة شرفها الله أكبر من المدينة أو أصغر "[٢].

والخطأ في أصول الدين القطعية يرجع إلى قسمين:

الأول: خطأٌ ينافي الإسلام، كجحود الله، أو رسوله، أو أن القرآن الكريم كتاب الله، ونحوها مما ينافي معرفة الله، والإيمان بالرسالة الخاتمة.

والقسم الثاني: خطأٌ لا ينافي ملة الإسلام، بل يُبقي على صاحبه معدوداً من أهل الإسلام وقبلته، خطأٌ لا ينافي معرفة الله، والإيمان بالرسالة الخاتمة، وذلك كاختلاف الناس في إثبات الرؤية، أو إثبات بعض الصفات أو نفيها، ونحوها من المسائل الكلامية التي تناظر فيها أهل القبلة مما لا يكفر معتقدها مع اقتران اعتقاده بالتأويل والشبهة[٣].

فكلا هذين القسمين مقصودان بالبحث في هذا المقام، وأذكر أولاً أن بعض الأصوليين درج على حكاية الإجماع على أن الحق في مثل هذه المسائل واحدٌ، وخلافه خطأٌ قطعاً.

= الخلاء بأن الجسم إذا انتقل إلى مكان لا يخلو إما أن يكون المكان المنتقَل إليه خالياً، أو لا، فإن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني لزم التداخل، إلا أن يكون شاغل المكان الثاني قد تحرك إلى مكان آخر، فإن عاد إلى المكان الأول بالتدافع والبدل فهو باطل؛ لأنه دورٌ، ويلزم عليه أن تتحرك سائر الأجسام في العالم لحركة جزء منه، وإن انتهى إلى خلوٍ فهو المطلوب. انظر: المحصل (١٣٤) ومعه تلخيص المحصل للطوسي.

(١) نفائس الأصول ١/ ١٦١.

(٢) البحر المحيط ٦/ ٢٣٦.

(٣) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٣٦.

قال إمام الحرمين: " أطبقوا على أن المصيب فيما اختلف فيه اجتهاد المجتهدين في المعقولات، وقواعد الاعتقادات واحد، والباقون على الزلل والخطأ "[١].

وقال الرازي: " الجمهور ادعوا انعقاد الإجماع على مذهبهم قبل حدوث هذا الخـــلاف "[٢].

ولكن غالب الأصولين يحكي الخلاف في القول بالتصويب في أصول الدين القطعية عن عبيدالله بن الحسن العنبري، والجاحظ، وداود بن علي الأصفهاني، فهؤلاء نسب لهم الأصوليون القول بتعدد الحق في أصول الديانات، وسوف نقف فيما يلي مع كل واحد من هؤلاء لتحقيق صحة ما نسب إليه.

التصويب والتخطئة في أصول الدين وعبيدالله بن الحسن العنبري

يكاد يطبق علماء الأصول على نسبة القول بالتصويب في هذا الباب لعبيدالله بن الحسن العنبري، ويتناقلون مقولات تنسب إليه، ظاهرها القول بالتصويب، وقد تتبعت هذه المقولات للوصول لمصدرها الأول، فوجدت أنه ابن قتيبة[٣] في كتابه "**تأويل مختلف الحديث**" فرأيت أن الأَولى نقل هذه العبارات من مصدرها الأول، وبيان ما فيها، ثم بيان ما قيل عن العنبري، لنخلص لتحقيق الرأي المنسوب إليه.

أولاً: العنبري في تأويل ابن قتيبة.

أوّلُ من أبرز آراء العنبري في التصويب والتخطئة هو ابن قتيبة في

---

(١) البرهان ٢/ ٨٥٩. (٢) المحصول ٤/ ١٣٨٠.

(٣) أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، وقيل: المروزي، النحوي اللغوي المحدث المؤرخ، صاحب التصانيف المتنوعة، ولد بالكوفة - على الراجح - سنة ٢١٣هـ، من مصنفاته: تأويل مختلف الحديث، وتأويل مشكل القرآن، والشعر والشعراء، وغيرها، توفي سنة ٢٧٦هـ.

انظر: وفيات الأعيان ١/ ٣١٤، لسان الميزان ٣/ ٣٥٨، سير أعلام النبلاء ١٠/ ٦٢٥.

كتابه تأويل مختلف الحديث، وذلك أنه سرد بعض المقولات عن العنبري تحت عنوان: " **تناقض عبيدالله بن الحسن** " وهذه المقولات هي:

المقولة الأولى: نقل ابن قتيبة عن العنبري أنه كان يقول: "القرآن يدل على الاختلاف، فالقول بالقدر صحيحٌ، وله أصلٌ في الكتاب، والقول بالإجبار صحيحٌ، وله أصلٌ في الكتاب، ومن قال بهذا فهو مصيب، لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين، واحتملت معنيين متضادين"(١).

المقولة الثانية: ذكر ابن قتيبة أن العنبري سئل يوماً عن أهل القدر وأهل الإجبار فقال: "كلٌّ مصيب، هؤلاء قومٌ عظموا الله، وهؤلاء قومٌ نزهوا الله"(٢).

المقولة الثالثة: نقل ابن قتيبة عن العنبري أنه كان يقول: "وكذلك القول في الأسماء، فكل من سمى الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سماه كافراً فقد أصاب، ومن قال: هو فاسقٌ وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو كافر وليس بمشرك فقد أصاب، ومن قال هو كافرٌ مشرك فقد أصاب؛ لأن القرآن قد دل على كل هذه المعاني"(٣).

المقولة الرابعة: نقل ابن قتيبة عن العنبري أنه كان يقول: "وكذلك السنن المختلفة، كالقول بالقرعة وخلافه، والقول بالسعاية وخلافه، وقتل المؤمن بالكافر، ولا يقتل مؤمن بكافر، فبأي ذلك أخذ الفقيه فهو مصيب"(٤).

المقولة الخامسة: نقل ابن قتيبة عن العنبري أنه كان يقول: "لو قال القائل إن القاتل في النار كان مصيباً، ولو قال هو في الجنة كان مصيباً، ولو وقف فيه وأرجأ كان مصيباً، إذا كان إنما يريد بقوله إن الله تعالى تعبده

---

(١) تأويل مختلف الحديث (٤٩).
(٢) المصدر نفسه (٤٩).
(٣) المصدر نفسه (٤٩).
(٤) المصدر نفسه (٤٩).

بذلك، وليس عليه علم الغيب"[١].

المقولة السادسة: نقل ابن قتيبة عن العنبري أنه كان يقول في قتال علي - رضي الله عنه - لطلحة والزبير - رضي الله عنهما - وقتالهما له: "ذلك كله طاعة لله تعالى"[٢].

وبعد أن ذكر ابن قتيبة هذه المقولات نقدها بقوله: "وفي هذا القول من التناقض والخلل ما ترى، وهو رجلٌ من أهل الكلام والقياس والنظر"[٣].

وبعد تأمل ما ذكره ابن قتيبة نلاحظ ما يلي:

أولاً: جميع هذه المقولات ظاهرها تصويب أهل القبلة فقط، فهو يشير في المقولتين الأولى والثانية لاختلاف أهل القبلة في مسألة خلق أفعال العباد، ويشير في المقولتين الثالثة والخامسة لاختلاف أهل القبلة في باب الأسماء وما يتعلق بحكم مرتكب الكبيرة من هذه الأمة، ويشير في المقولة الرابعة لتصويب المذاهب الفقهية في الفروع، ويشير في المقولة السادسة لعذر الصحابة المقتتلين في مسألة الفتنة، وما شجر بين الصحابة رضوان الله عليهم.

ثانياً: هذه المقولات معبّرة عن مناهج مختلفة في التصويب، وذلك كما يلي:

- هناك عبارات وردت في بعض هذه المقولات تعبر عن تصويب أهل القبلة بمعنى تعدد الحق في نفس الأمر، ومن ذلك قوله: " القرآن يدل على الاختلاف " وقوله: " الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين، واحتملت معنيين متضادين " وقوله: " القرآن قد دل على كل هذه المعاني ".

(١) المصدر نفسه (٥٠).
(٢) المصدر نفسه (٥٠).
(٣) المصدر نفسه (٥٠).

- وهناك عبارات وردت تعبر عن تصويب أهل القبلة، بمعنى القول بعذرهم حالة الاجتهاد، ومن ذلك قوله: " هؤلاء قوم عظموا الله، وهؤلاء قومٌ نزهوا الله " وقوله: " إذا كان إنما يريد بقوله إن الله تعالى تعبده بذلك، وليس عليه علم الغيب" وقوله: " ذلك كله طاعةً لله تعالى ".
- وهناك مقولة معبرة عن التصويب في الفروع، وهي المقولة الرابعة.

إذا تحرر ما تقدم فإن هذه المقولات تصبح معبرة بالتفصيل عن مناهج متفاوتة، ولكنها تدل بالمجموع على أن العنبري كان يقول بقدر من التصويب، فما هو؟

الذي يظهر لي أن العنبري كان يريد بهذه المقولات تصويب المختلفين من أهل القبلة في الأصول والفروع، بمعنى عذرهم بعد اجتهادهم، وعباراته المترجمة لهذا المعنى أكثر بياناً وإحكاماً، بينما تبقى العبارات الأخرى محتملة مترددة، وقد علم أن المنهج الأمثل هو رد المتشابه والمجمل من عبارات العلماء إلى المحكم والمبين، لنخلص للرأي الذي تعبر عنه كل هذه المقولات، ولا شك أن الأخذ بجميع هذه المقولات يعبر عن مناهج مختلفة، ولا يُظَن بالعنبري أن يقول ببعضها، على ما يأتي بيانه من فضله وعلمه، وقد قررت سابقاً أن من معاني التصويب الأصيلة إطلاق الصواب على العذر وحسن القصد وإن أخطأ المجتهد المقصود.

ثالثاً: يظهر لمن تأمل عرض ابن قتيبة لمقولات العنبري أنه تصرف فيها كثيراً، فكأنه عبر عن معاني وصلته عن مذهب العنبري بألفاظ من عنده، فهو يحكي المذهب بعبارة " قال ويقول " وهذه أوهمت أنه ينقل نصوصاً، وهذا غير ظاهر، ولاسيما أنه منقطع عن العنبري، فهذا توفي سنة ١٦٨هـ، وذاك ولد سنة ٢١٣هـ، ولذا فأنا أعزو بعض العبارات إلى تصرف ابن قتيبة، ولاسيما تلك التي تنسب الاختلاف إلى كتاب الله، وأن الآيات

تدل على معانٍ متعددة في آنٍ واحد، لأن هذا القدر من التصويب لم يقل به حتى مصوبة المتكلمين كما سيأتي.

ومع كل هذا إلا أن احتمال رد هذه المقولات إلى عبارة العنبري نفسه يبقى وارداً، ولكنه بعيدٌ جداً.

رابعاً: قال ابن قتيبة " وفي هذا القول من التناقض والخلل ما ترى، وهو رجل من أهل الكلام والقياس وأهل النظر ".

أعقب على هذه العبارة بما يلي:

- وصف مذهب العنبري بالتناقض ربما قصد به عدم استقامة برهان الفكرة، وليس عدم اجتماعها؛ لأن هذه المقولات تعبر عن مناهج متفاوتة ولكنها غير متناقضة؛ لأن القائل بالأعلى يقول بالأدنى من باب أولى، فالذي يقول بتعدد الحق في أصول أهل القبلة، سيقول به في الفروع، وسيقول بعذر المجتهدين هنا وهناك من باب أولى، ولكن تناقضه هو من باب خلل الفكرة كما يظهر، ولعل ابن قتيبة قصد هذا.
- قوله " وهو رجل من أهل الكلام والقياس وأهل النظر " يحتمل أن مراده أنه لا يليق هذا التناقض بمن هذا حاله ممن حاز آلة النظر والرأي، ويحتمل أنه يعلل تناقضه بأنه حالٌ يقع فيه أهل النظر والقياس، على أنني لا أسلم تصنيف العنبري مع أهل الرأي والقياس بهذا الإطلاق؛ لأنه من أهل الحديث المشتغلين بالأثر كما سيأتي.

ثانياً: العنبري في ميزان المحدثين.

عبيد الله بن الحسن العنبري هو عند المحدثين ذلك العالم، الفقيه، الثقة، العاقل، المحمود، الورع، الأوّاب للحق[1].

(١) انظر: تهذيب الكمال ٦/ ٥٣١، تهذيب التهذيب ٧/ ٧، الثقات لابن حبان ٧/ ١٤٣، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٥/ ٣٧٦، سؤالات الآجري (٣٦٨)، التأريخ الكبير للبخاري ٥/ ٣٧٦، تأريخ الإسلام ٥/ ١٠٥، تأريخ بغداد ١٠/ ٣٠٦، تقريب التهذيب (٤٢٨٤).

قال عنه أبو داود: " كان فقيهاً "[١].

وقال عنه النسائي: " فقيهٌ، بصريٌ، ثقةٌ "[٢].

وذكره ابن حبان[٣] في الثقات، ثم قال: " من سادات أهل البصرة فقهاً، وعلماً "[٤].

وجاء في تقريب التهذيب: " ثقة، فقيه "[٥].

وقال ابن سعد[٦]: " كان ثقة، محموداً، عاقلاً من الرجال "[٧].

وهو من رجالات صحيح مسلم[٨].

وروي عنه قوله عن نفسه: " إني لأمزح، وما أقول إلا الحق "[٩].

ويروى من ورعه أنه عندما طُلب لقضاء البصرة هرب؛ طلباً لسلامة دينه[١٠].

---

(١) تهذيب الكمال ٦/ ٥٣١.

(٢) المصدر نفسه ٦/ ٥٣١.

(٣) الحافظ أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي الدارمي البستي، المشهور بابن حبان، إمامٌ في الجرح والتعديل، من مؤلفاته الثقات، وروضة العقلاء ونزهة الفضلاء، وغرائب الأخبار، وغيرها، توفي سنة ٣٥٤ هـ في مدينة بست بسجستان.
انظر: الكامل ٨/ ٥٦٦، تذكرة الحفاظ ٣/ ٩٢٠، الوافي بالوفيات ٢/ ٣١٧، سير أعلام النبلاء ١٦/ ٩٢.

(٤) الثقات ٧/ ١٤٣.

(٥) (٤٢٨٣).

(٦) الحافظ محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البغدادي، مولى بني هاشم، كاتب الواقدي، إمامٌ حافظ، ولد سنة ١٦٨هـ، تتلمذ على محمد بن عمر الواقدي، من أشهر مؤلفاته الطبقات الكبير، والطبقات الصغير، توفي سنة ٢٣٠هـ.
انظر: تذكرة الحفاظ ٢/ ٤٢٥، سير أعلام النبلاء ٧/ ٣٣٧، تاريخ بغداد ٥/ ٣٢١.

(٧) تهذيب التهذيب ٧/ ٨.

(٨) انظر: تهذيب الكمال ٦/ ٥٣٣، ووثقه ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٥/ ٣٧٦.

(٩) انظر: تهذيب التهذيب ٧/ ٨.

(١٠) انظر: تهذيب الكمال ٦/ ٥٣١، تهذيب التهذيب ٧/ ٧.

كما يروى من أوبته للحق أنه قال بعد غلطه في مسألة، وعودته للحق بعد ظهوره لـه: "إذاً أرجع وأنا صاغرٌ؛ لأن أكون ذنباً في الحق خيرٌ من أن أكون رأساً في الباطل"[١] مع أنه كان حينها على رأس قضاء البصرة.

ومع أن هذه هي عبارات المحدثين في العنبري، إلا أن بعضهم قد اعتمد ما نقله ابن قتيبة عن العنبري من مقولات التصويب، فذكرها مَعِيبةً في علوم العنبري، إلا أن من ذكرها ينص على أن العنبري قد رجع عنها.

روى ابن حجر[٢] عن بعضهم قوله في العنبري: " اتهم بأمرٍ عظيم، وروي عنه كلامٌ رديء" قال ابن حجر: " يعني قوله: كل مجتهدٍ مصيب"[٣].

ونقل ابن حجر عن بعضهم أن العنبري رجع عن المسألة التي ذكرت عنه لما تبين له الحق[٤].

وجاء في التقريب: " ثقة فقيه، لكن عابوا عليه مسألة تكافؤ الأدلة"[٥].

وقال المزي[٦]" قال عبدالرحمن بن مهدي[٧] كنا في جنازة فيها

---

(١) المصدرين السابقين.

(٢) الحافظ أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني الشافعي أبو الفضل، المشهور بابن حجر، إمام حافظ، شيخ الجرح والتعديل، ولد سنة ٧٧٣هـ، من مؤلفاته فتح الباري شرح صحيح البخاري، الإصابة في تمييز الصحابة، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، توفي سنة ٨٥٢هـ.
انظر: الضوء اللامع ٢/ ٣٦، شذرات الذهب ٩/ ٣٩٥، وجيز الكلام ٢/ ٦٢٢.

(٣) تهذيب التهذيب ٧/ ٨.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٧/ ٨.

(٥) مجموع الفتاوى ١٩/ ١٣٤.

(٦) الحافظ يوسف بن الزكي عبدالرحمن بن يوسف بن عبدالملك بن يوسف الحلبي المزي، أبو الحجاج جمال الدين، ولد سنة ٦٥٤هـ، إمام حافظ، من مصنفاته تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، توفي سنة ٧٤٢هـ.
انظر: الدرر الكامنة ٦/ ٢٢٨، طبقات الشافعية للسبكي ١٠/ ٣٩٥، النجوم الزاهرة ١٠/ ٧٦.

(٧) الإمام عبدالرحمن بن مهدي بن حسان العنبري البصري، إمامٌ ناقد مجوّد حجة، كان إماماً في =

عبيدالله بن الحسن وهو على القضاء، فلما وضع السرير جلس، وجلس الناس حوله، فسألته عن مسألة فغلط فيها، فقلت: أصلحك الله، القول في هذه المسألة كذا وكذا، إلا أني لم أرد هذه، إنما أردت أن أرفعك إلى ما هو أكبر منها، فأطرق ساعة، ثم رفع رأسه فقال: إذاً أرجع وأنا صاغرٌ، إذاً أرجع وأنا صاغرٌ، لأن أكون ذنباً في الحق أحب إلي من أكون رأساً في الباطل"[(١)].

قلت: فلعل هذه المسألة هي القول بتكافؤ الأدلة في الأصول والفروع، ذلك أن توثيقه، ووصفه بالعلم، والورع، والفقه، والعقل، كل ذلك لا يجعله معصوماً عن الشبهة والخطأ في هذا الباب.

ثالثاً: العنبري في نظر الأصوليين.

بالنظر في المؤلفات الأصولية نجد أن أدنى ما نسب للعنبري من التصويب هو القول بعذر المجتهدين من أهل القبلة في مسائل الأصول، وأبعد ما نسب له هو القول بتعدد الحق في أصول الديانات عموماً، وبين هذين القولين نجد بعض التأويلات لرأيه في المسألة، وذلك كما يلي:

أ - نسبة القول بتعدد الحق في أصول الديانات للعنبري:

وأول من نسب هذا القول للعنبري هو القاضي الباقلاني في مختصر التقريب، حيث ذكر اشتهار روايتين عن العنبري في هذه المسألة إحداهما تصويب الكافرين المجتهدين، دون الراكنين إلى البدعة[(٢)].

وقد تابعه في ذلك بعض الأصوليين فنسبوا للعنبري التصويب في الأصول بهذا الإطلاق، ثم نقدوه[(٣)].

= السنة، شديداً على أهل البدعة، توفي سنة ١٩٨هـ. انظر: الطبقات ٧/ ٢٩٧، حلية الأولياء ٩/ ٣، تاريخ بغداد ١٠/ ٢٤٠.

(١) تهذيب الكمال ٦/ ٥٣٢.

(٢) انظر: التلخيص (٥٠٣)، البحر المحيط ٦/ ٢٣٧.

(٣) انظر: ميزان الأصول (٧٥٥) مختصر ابن الحاجب مع تحفة المسؤول ٤/ ٢٥٣، المستصفى ٢/ ٤٠٢، روضة الناظر ٣/ ٩٧٩.

وهذه النسبة غير صحيحة؛ لأن المقولات التي نقلت عن العنبري لا تحتمل هذا المذهب كما سبق، بل لا يمكن أن يقول به عاقل، فضلاً عمن عرف بالفضل والعلم والورع.

ولعلي أعزو الخطأ في النسبة إلى تداخل الاصطلاح في المراد بالتصويب، فكثيراً ما يُنسب التصويب للعنبري مُراداً به العذر لمن بذل جهده في طلب الحق، وليس تعدد الحق في نفس الأمر، وقد نبه ابن برهان لهذا الجانب حين قال: " لعله أراد أنه معذور في اجتهاده، ولكن عبر عنه بالمصيب "[١].

كما أنه يحتمل أن هذا القول نسب للعنبري على جهة الإلزام له بقوله في تصويب أهل القبلة، كما سيتضح عند عرض الأدلة والشبه التي وقعت في المسألة.

ب - نسبة القول بعذر المجتهدين في أصول الديانات للعنبري.

وأول من حكى هذا التأويل لمقولة العنبري في هذه المسألة هو الرازي، حيث قال: "ذهب الجاحظ وعبيدالله بن الحسن العنبري إلى أن كل مجتهدٍ في الأصول مصيب، وليس مرادهم من ذلك مطابقة الاعتقاد، فإن فساد ذلك معلومٌ بالضرورة، وإنما المراد نفي الإثم، والخروج عن عهدة التكليف "[٢].

وقد تابعه في ذلك بعض الأصوليين[٣]، وكأنه التأويل القريب لمقولة تعدد الحقوق في أصول الديانات عموماً.

---

(١) البحر المحيط ٦/ ٢٣٨، ولم أجد هذا النقل في الوصول إلى علم الأصول ٢/ ٣٣٧.

(٢) المحصول ٤/ ١٣٧٧.

(٣) انظر: الإحكام ٤/ ٢١٥، التحصيل ٢/ ٢٨٩، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٣٨، البحر المحيط ٦/ ٢٣٨.

ولكن هذا التأويل غير صحيح، لأن المقولات المنسوبة للعنبري لا تحتمله، وإنما هي ظاهرة في تصويب أهل القبلة، على الاختلاف في المراد به.

وفي هذا المقام كان الرازي أول من أخرج مذهبي العنبري والجاحظ مذهباً واحداً.

ج - نسبة القول بتعدد الحقوق في اختلاف أهل القبلة في أصول الديانات.

وهذه هي أقدم مقولة نسبت للعنبري عند الأصوليين، لذا نجدها عند المتقدمين منهم[(١)]، وهي أشهر الروايتين المنسوبتين للعنبري عند القاضي الباقلاني[(٢)]، وقد ذكرت سابقاً أن ما نسب للعنبري من مقولات تحتمل هذا الرأي على بُعد.

ولعل هذه المقولة هي المدخل الذي نُسب من طريقه الغلو في التصويب للعنبري، وذلك على سبيل الإلزام له بمقولته في أهل القبلة.

د - نسبة القول بعذر المجتهدين من أهل القبلة للعنبري.

عندما يحكي الأصوليون عن العنبري القول بالتصويب في الأصول يقرنونه بتأويل مراده بعذر المجتهدين من أهل القبلة، ثم نجد هنا ثلاثة مواقف للأصوليين من هذا التأويل:

الموقف الأول: منع احتمال مقولة العنبري هذا التأويل، وبالتالي فالمؤوِّل إنما أراد دفع هذا القول المستبشع بأدنى تأويل، وهو ظاهر صنيع الغزالي في المستصفى، حيث نسب هذا التأويل للمعتزلة فقال: " وقد استبشع إخوانه من المعتزلة هذا المذهب، فأنكروه وأوّلوه، وقالوا: أراد به اختلاف المسلمين في المسائل الكلامية التي لا يلزم فيها تكفير "[(٣)].

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ٤٣٥، التلخيص (٥٠٥)، العدة ٥/ ١٥٤٠، التمهيد ٤/ ٣٠٧، الواضح ٥/ ٣٥١، المعتمد ٢/ ٣٩٨، شرح العمد ٢/ ٢٤٠.

(٢) انظر: التلخيص (٥٠٣)، البحر المحيط ٦/ ٢٣٧.

(٣) المستصفى ٢/ ٤٠٣، وانظر: المعتمد ٢/ ٣٩٨، شرح العمد ٢/ ٣٤٠.

الموقف الثاني: قبول تأويل مقولة العنبري بعذر المجتهدين من أهل القبلة، ورفض المذهب ومناقشته، وهذا صنيع الغزالي في المنخول، حيث قال عن هذا التأويل: " وهذا مع هذا القرب فاسد "[١] وهو صنيع جمهور الأصوليين بناءً على أن الرأي الأغلب هو مؤاخذة المخطئ في أصول الدين وعدم عذره، حتى وإن كان من أهل القبلة كما سيأتي[٢].

الموقف الثالث: قبول تأويل مقولة العنبري بعذر المجتهدين من أهل القبلة، وتصويب هذا المذهب ونصرته، وهو موقف شيخ الإسلام ابن تيمية[٣].

والذي أراه أن مذهب العنبري في هذه المسألة هو القول بعذر المجتهدين من أهل القبلة بضوابطه التي سيأتي ذكرها عند الترجيح؛ لأن المقولات المفسِّرة لهذا المذهب من كلامه أقرب، وهو المتوازن مع ما نقل من فضله وعلمه وورعه، وقد تفرد ابن برهان عندما نقل عن الجاحظ حكاية هذا التأويل عن العنبري، فقال: " والصحيح ما حكاه عنه الجاحظ أنه قال: كل ما يتعلق بخلاف أهل الملل لنا فهو مما يُعتقد أن الحق فيه في جهة واحدة، والمخالف مبطل قطعاً، كمخالفة اليهود والنصارى والمجوس، أما الخلاف الجاري بين أهل الملل كالمعتزلة والخوارج وغيرهم فإنه يزعم أن الحق في جهة واحدة، غير أن المخطئ معذور فيما أخطأ "[٤].

فإن صح هذا النقل عن الجاحظ فتأويله لمذهب العنبري أولى بالقبول من غيره؛ لأنه عاصر من حياة العنبري في البصرة ما يقرب من ثمانية عشر

---

(١) المنخول (٤٥١).

(٢) انظر: كشف الأسرار ٤/ ٢٤، جامع الأسرار ٤/ ١٠٧٣، شرح تنقيح الفصول (٤٣٨)، التحصيل ٢/ ٢٨٩.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/ ١٣٨، منهاج السنة ٥/ ٨٥.

(٤) الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٣٨.

عاماً، فيغلب على الظن أنه علم رأيه، وتأثر به، وتابعه، أو زاد عليه كما سيأتي.

وبقي أن أختم الكلام عن رأي العنبري عند الأصوليين بالإشارة إلى نقطتين:

الأولى: عبيد الله بن الحسن العنبري كان من ثقات أهل الحديث، ومن كبار العلماء العارفين بالسنة، ولكن بسبب ما روي عنه في هذه المسألة فقد نُسب إلى البدعة والاعتزال عند بعض الأصوليين، بل إن القاضي الباقلاني كفّر مقولته هذه[١].

والحق في هذا الباب أن العنبري بريء من البدعة والاعتزال على ما حققناه سابقا، وعلى ما نحققه فيما يأتي، والمقولة التي كفرها الباقلاني لم تصح نسبتها له.

وأما المسألة التي نسب له العودة عنها فليس لدينا ما نقطع به أنها عين هذه المسألة، ثم إن كانت هي فعلى التأويل الذي حكيناه عن ابن تيمية، وليس يبعد رجوعه عنها إذا تبين له الحق في سواها.

ثم إن بقاءه في قضاء البصرة، واجتماع العلماء في مجالسه، قرينة على أن خلافه لا يوجب الوحشة، ولا يرفع الألفة، وذلك لا يصح مع القول الشنيع الذي نسب له.

والنقطة الثانية: الأصوليون لم يسجلوا في مدوناتهم الأصولية عودة العنبري عن الرأي الذي نسبوه إليه، ولم أجد من اعتنى بإبراز هذا الجانب سوى الشاطبي في كتابه الاعتصام، حيث جعل هذا الرأي زلة عالم، وقد رجع عنها[٢].

---

(١) انظر: ميزان الأصول (٧٥٥)، الاعتصام ١/ ١١٥، المستصفى ٢/ ٤٠٣، البحر المحيط ٦/ ٢٣٨.

(٢) انظر: الاعتصام ١/ ١١٦.

نسبة التصويب في أصول الدين للجاحظ:

نلاحظ أن الأصوليين ينسبون مذهباً ما في هذه المسألة للعنبري، ثم يقولون: وزاد عليه الجاحظ[١]، وتارة ينسبون الزيادة للعنبري على الجاحظ[٢]، ولكن التصويب الذي نسب للجاحظ ليس بمعنى تعدد الحق، وإنما هو قوله في العذر وعدم الإثم بعد الاجتهاد، وقد كان أول من عبر عن مذهبيهما بعبارة واحدة الرازي، حيث نسب لهما التصويب في أصول الدين، ثم فسر مرادهما برفع الإثم والخروج عن عهدة التكليف[٣]، وتبعه في ذلك بعض الأصوليين[٤].

وكان ابن برهان قد نسب للجاحظ تأويله لمقولة العنبري بذلك[٥]، وهذا يؤكد أن الجاحظ ليس له قولٌ بتعدد الحقوق في أصول الدين عموماً، أو في مقولات أهل القبلة خصوصاً، بل إن "الصواب" في تراث الجاحظ يمثل قيمة علمية ومنهجية مطلقة تظهر في بعض عباراته، فقد قال في العثمانية: " ليس في الأعمال أقل من الاختيار، ولا في الاختيار أقل من الصواب، فلباب كل عمل اختياره، وصفوة كل اختيار صوابه، ومع كثرة الاختيار يكثر الصواب، فأكثر الناس اختياراً أكثرهم صواباً، وأكثرهم أسباباً موجبة أقلهم اختياراً، وأقلهم اختياراً أقلهم صواباً "[٦].

فعبارته تدل على أن الصواب في كل شيء عزيز.

ويقول في الخطأ: "ولعمري إن الخطأ لخطأٌ حيث وقع، ولكن ربما كان خطأً لا يخرج صاحبه من الحكمة، والخطأ أمرٌ لكل بني آدم فيه حظٌ

---

(١) انظر: كشف الأسرار ٤/ ٢٤.
(٢) انظر: الإحكام ٤/ ٢١٦.
(٣) انظر: المحصول ٤/ ١٣٧٧.
(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول (٤٣٨)، التحصيل ٢/ ٢٨٩، الإبهاج ٣/ ٢٥٧، البحر المحيط ٦/ ٢٣٦.
(٥) انظر: الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٣٨.
(٦) العثمانية (٢٥٢).

ونصيب، وهو أمرٌ لم يسلم منه نبي، ولا صدّيق، ولا شهيد، ولا أحد من العالمين"[١].

ويظهر تشديده في الكلام في أصول الدين وهو يقول: " وإنما يعرف شدة الكلام في أصول الدين من قد صَلِي به وعَجَمه[٢] وسلك في مضايقه، وجاثى[٣] الأضداد، ونازع الأكفاء"[٤].

فإذن الجاحظ يرى أن الحق في مطالب أصول الدين واحدٌ، وما سواه خطأٌ قطعاً.

نسبة التصويب في أصول الدين لداود بن علي الأصفهاني:

لم أقف على هذه النسبة إلا في موضعين:

الأول: في شرح صحيح مسلم للنووي[٥]، حيث قال: " وهذا الاختلاف إنما هو في الاجتهاد في الفروع، فأما أصول الدين فالمصيب فيها واحدٌ بإجماع من يعتد به، ولم يخالف إلا عبيد الله بن الحسن العنبري، وداود الظاهري، فصوبا المجتهدين في ذلك أيضاً. قال العلماء: الظاهر أنهما أرادا المجتهدين من المسلمين دون الكفار"[٦].

والموضع الثاني: نقل الزركشي عن القاضي عياض قوله: " ذهب

---

(١) المصدر السابق (٨٩).

(٢) عجمه عجماً وعجوماً أي: عضّه، أو لاكه للأكل، أو للخبرة. انظر: القاموس المحيط (عجم) ١٤٦٦.

(٣) جثا يجثو جثُوّاً، إذا جلس على ركبتيه، أو قام على أطراف أصابعه. انظر: القاموس المحيط (جثو) ١٦٣٨.

(٤) العثمانية (١٨).

(٥) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي، محيي الدين، ولد بنوى سنة ٦٣١هـ، المحدث الفقيه الزاهد الورع، من مؤلفاته شرح صحيح مسلم، المجموع شرح المهذب، الأربعون النووية، رياض الصالحين، توفي سنة ٦٧٦هـ انظر: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤٧٠، طبقات الشافعية للإسنوي ٢/ ٢٦٦، شذرات الذهب ٧/ ٦١٨.

(٦) شرح صحيح مسلم ٤/ ٣٧٩.

العنبري إلى تصويب أقوال المجتهدين في أصول الدين فيما كان عرضة للتأويل، وحكى القاضي ابن الباقلاني مثله عن داود بن علي الأصفهاني "[١].

وقال الزركشي في موضع آخر: " نقل عن داود وأصحاب الظاهر أن كل من أفتى في حادثة بحكم يريد به التقرب إلى الله فهو مصيب، سواءً كان مجتهداً أو لم يكن، وهذا يزيد على العنبري؛ لأن ذاك صوب كل مجتهد في الأصل، وهذا صوب في كل شيء وإن لم يكن مجتهداً بعدما بذل وسعه "[٢].

وقد تأملت هذه النسبة فظهر لي أنها لا تصح على ظاهرها، بل مراده - إن صح ما نقل عنه - عذر المجتهدين من أهل القبلة، وهذا يقويه أمران:

الأول: أنه المشهور عن محقق المذهب الظاهري ابن حزم كما سيأتي، فهو يختار عذر المجتهدين من أهل لقبلة، فلعله راعى أصول داود في ذلك، ولذا فقد نقل النووي عن بعض أهل العلم هذا التأويل كما سبق.

الثاني: أن المشهور عن مذهب الظاهرية الغلو في التخطئة في الظنيات على ما يأتي من تحقيق، فهذا لا يتناسب مع القول بتعدد الحق فيما كان شأنه أعظم وأجل وهو أصول الديانات.

وأما عبارة الزركشي الثانية والتي أطلق فيها نسبة العذر والأجر لكل من قال في الدين إذا حسن قصده إلى داود وأصحابه فأنا أشكك في صحتها، أما لو قيدت بالمجتهدين فنعم، وتعود حينئذ لتأويلنا السابق.

وبناءً على ما تقدم فإنه ليس هناك قائلٌ بتعدد الحقوق في أصول الدين، ولكنْ جرياً على عادة الأصولين في نسبة الخلاف، وافتراض صحة النسبة، وبالتالي المسير في عرض الشبه والاستدلالات، فإنني سوف

---

(١) البحر المحيط ٦/ ٢٣٨.

(٢) المصدر السابق ٦/ ٢٦٣.

أعرض لبعض ما وقع في المسألة من شبه واستدلالات، مبتدءاً بأدلة الحق في المسألة، ثم شُبَه التعدد وردها:

أولاً: أدلة جمهور الأمة على أن الحق في أصول الدين واحدٌ.

قبل عرض أدلة الجمهور أشير إلى أن أكثر الأصوليين يركز الاستدلال على مسألة عذر المخطئ في أصول الدين، وذلك بعد تأويل مقولة المخالف بذلك، وقد يرد الاستدلال للمخالف ومناقشته في سياق إلزام مصوبة الفروع بالقول بالتصويب في الأصول، وبالتالي تقع بعض أدلة الجمهور في سياق الاعتراض والرد عليه.

إذا تمهد هذا فالجمهور يستدلون بالإجماع، والكتاب، والسنة، والمعنى، وذلك كما يلي:

١. **الإجماع**: تمسك الجمهور بالإجماع على أن الحق في أصول الدين واحد؛ ذلك أن الإجماع مستقرٌ على ذلك قبل العلم بمخالفة العنبري ومن معه، فخلافهم جاء بعد استقرار الإجماع فلا يلتفت له[١].

وعندي أن العنبري ومن معه لم يخرقوا هذا الإجماع، بناءً على التأويل الذي حكيناه في عباراتهم المنقولة في هذا الباب.

قال الآمدي: "وما ذكروه من التأويل إن صح أنه المراد من كلام الجاحظ وابن العنبري ففيه رفع الخلاف، والعودة إلى الحق، ولا نزاع فيه"[٢].

يشير لتأويل قوليهما بعذر مجتهدي أهل القبلة في المسائل الكلامية التي لا تكفير فيها[٣].

(١) انظر: الفصول ٢/ ٤٣٦، ميزان الأصول (٧٥٥)، كشف الأسرار ٤/ ٢٥، تحفة المسؤول ٤/ ٢٥٥، المحصول ٤/ ١٣٨٠، الإحكام ٤/ ٢١٧، الإبهاج ٣/ ٢٥٧، التمهيد ٤/ ٣٠٩، المعتمد ٢/ ٣٩٩.

(٢) الإحكام ٤/ ٢٢٠.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٤/ ٢١٨.

٢. **الكتاب**: استدل الجمهور بنصوص من الكتاب جاءت بوعيد الكفار، والذي يستلزم تخطئتهم؛ لأن المصيب لا يصح توعده بالعذاب، أو ذم ظنه(١).

قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [صٓ: ٢٧].

وقال تعالى: ﴿وَذَٰلِكُمۡ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُمۡ أَرۡدَىٰكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم مِّنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٢٣﴾ [فُصّلت: ٢٣].

وقال تعالى: ﴿يَوۡمَ يَبۡعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعٗا فَيَحۡلِفُونَ لَهُۥ كَمَا يَحۡلِفُونَ لَكُمۡ وَيَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ عَلَىٰ شَيۡءٍۚ أَلَآ إِنَّهُمۡ هُمُ ٱلۡكَٰذِبُونَ ١٨﴾ [المجادلة: ١٨].

وغيرها من الآيات التي جاءت بذم الكفار، ووعيدهم، والمستلزم خطأهم، وعدم إصابتهم.

٣. **السنة**: أنه قد عُلم تكليف الرسول ﷺ للكفار من اليهود والنصارى بالإسلام، وذمهم على معتقداتهم، وقاتلهم عليها، وهذا مستلزمٌ خطأ ما هم عليه قطعاً(٢).

٤. **المعنى**: أن القول بتعدد الحق في أصول الديانات يؤدي إلى اجتماع النقيضين؛ ذلك أنه يؤدي إلى تصحيح عقيدة التوحيد وعقيدة التثليث، وهذه سفسطة لا يقول بها عاقل(٣).

ثانياً: شبهات افترضها الجمهور للمخالف وناقشوها.

الشبهة الأولى: أن أدلة أصول الدين فيها دقة وغموض، بل هي متعارضة على وجهٍ يستحيل معه القول بتخطئة المختلفين فيها(٤).

---

(١) انظر: المحصول ٤/ ١٣٧٨، الإحكام ٤/ ٢١٦، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٣٨.

(٢) انظر: المحصول ٤/ ١٣٧٨، الإحكام ٤/ ٢١٦، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٠.

(٣) انظر: ميزان الأصول (٧٥٨)، بذل النظر (٦٩٤)، التلخيص (٥٠٥)، المستصفى ٢/ ٤٠٣، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٣٧، الإبهاج ٣/ ٢٥٧، التمهيد ٤/ ٣٠٨، شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٨٨.

(٤) انظر: تأويل مختلف الحديث (٤٠)، شرح اللمع ٢/ ١٠٤٤، المنخول (٤٥١).

وهذه الشبهة ربما استلها بعض الأصوليين من عبارات محتملة نسبت للعنبري، وقد سبق بيان ما فيها.

رد هذه الشبهة:

أن أدلة أصول الدين واضحة جلية، والقول بغموضها مكابرة ظاهرة[١].

كما أن غموض الدليل لا يدل على تعدد الحق في هذه المطالب، بل يوجب التوقف على من لم تتضح له، وغاية ما يقتضيه غموض الدليل هو عذر المخطئ فقط، وهذا على التسليم بصحة دعوى الغموض.

الشبهة الثانية: قياس تعدد الحق في أصول الدين على تعدده في الفروع والظنيات، فيلزم من قال بذاك القول بهذا[٢].

رد هذه الشبهة:

أما المخطئة فسوف يلتزمون هذه الشبهة لعدم قولهم بالتعدد في الفروع والظنيات[٣].

وأما المصوبة فقد ردوا هذه الشبهة ومنعوا الإلزام بالتفريق بين المسألتين؛ إذ التعدد عندهم إنما يجوز في تلك المسائل التي يجوز ورود التعبد فيها بالشيء ونقيضه - كما سيأتي - وهي مسائل الاجتهاد في الظنيات، أما مسائل أصول الدين فيستحيل ورود التعبد فيها بأكثر من وجه؛ لأنه جمعٌ بين النقيضين[٤].

وفي الحقيقة أنني زهدت في بذل نفس أطول في أدلة هذه المسألة

---

(١) انظر: شرح اللمع ٢/ ١٠٤٤، المستصفى ٢/ ٤٠١.

(٢) انظر: التبصرة (٤٩٧)، التمهيد ٤/ ٣٠٩.

(٣) انظر: المصدرين السابقين.

(٤) انظر: الفصول ٢/ ٤٣٥، المستصفى ٢/ ٤٠٤، وكان الغزالي قد نسب إلحاق الأصول بالفروع في هذه المسألة للعنبري ومن معه، بناءً على اختياره التصويب في الفروع ٢/ ٤٠١.

على هذا الوجه الذي يحكيه علماء الأصول؛ لأنني أجزم أنه لا يقول بها عاقلٌ يرجو الله واليوم الآخر، وفي ظني أنه غلب عليها الافتراض في حكاية الأقوال، والاستدلال لها، أما المسألة التي وقع فيها الخلاف الحقيقي، واحتدم، فهي مسألة العذر والإثم التي ستأتي، بل إن صنيع الأصوليين في استدلالاتهم يتوجه مباشرة لهذه المسألة، سوى بعض الإشارات اليسيرة التي ذكرت بعضها سابقاً.

وقريبة من هذه المسألة في طرح المعاصرين مسألة **التقريب بين الأديان**؛ لذا يحسن بي أن أقف معها وقفة موجزة، من باب ربط النظير بنظيره، والموازنة بين الأشباه، سيما وقد ولد في ظل هذه الدعوات اتجاهٌ قوي يحاول بعث بعض هذه الأصول الفاسدة، وإعادة إحيائها من جديد.

معالم التصويب في الأصول
في دعوات التقريب بين الأديان

كثيراً ما ردد علماء الأصول الإجماع على التخطئة في الأصول كما سبق[(١)]، وكثيراً ما نسبوا المخالف في هذا الباب إلى السفسطة والزندقة، بل واستبعدوا وجود مخالف أصلاً، ولكننا في هذا العصر أصبحنا نجد فكرة التصويب في أصول الديانات تلبس مصطلحاً آخر هو مصطلح التقريب بين الأديان.

لقد شهد هذا العصر عقد مؤتمرات تنادي بالتقريب بين الأديان، وقامت جمعيات ومؤسسات ومراكز بحثية معنية بهذه القضية، ويبدو أن الجذور التاريخية لمثل هذه الدعوات ترجع إلى الديانة اليهودية المحرفة، ثم النصرانية، لتصل الدعوة عند الكنيسة في العصر الحديث، ومن ثم يتلقفها بعض المثقفين العرب والمسلمين، فيدخلونها في طروحاتهم الدينية والفكرية[(٢)].

---

(١) قال محمد حسن هيتو تعليقاً على مثل هذه الإجماعات التي تنقل القطع بتضليل ما سوى الإسلام من الديانات: "قد ظهر في هذه الأيام من لا يقطع بهذا، بل ولا يظنه، بل ويدعي أن النصارى إخوة للمسلمين، وأنهم من أهل الجنان، نسأل الله العصمة عن الزلل، والتوفيق في القول والعمل، وإنا لله وإنا إليه راجعون، فقد تشعبت الطرق، واتبعت الأهواء، وأصبح الدين مطية إلى الدنيا، وإن لم يغفر لنا ربنا ويرحمنا لنكونن من الخاسرين، فلينظر المسلمون عمن يأخذون دينهم، فإن الباطل له زخرف يستميل كثيراً من النفوس، ولا حول ولا قوة إلا بالله " المنخول (٤٥٢) هـ (١).

(٢) لقد تناول هذه الفكرة دراسةً ونقداً د.أحمد القاضي في رسالة الدكتوراه بعنوان/ دعوة التقريب بين الأديان -دراسة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية، وقد استقصى مراحلها ومحاورها وأفكارها ودعاتها على وجهٍ لا مزيد عليه، وإنما أريد هنا ربطها بفكرة التصويب في الطرح الأصولي، سيما أن الباحث لم يذكر من جذورها عند المسلمين ما ينسب للجاحظ والعنبري، مع أنه تناول جذورها عند غلاة الصوفية، فأحببت أن أستكمل الفائدة بهذه الإشارات.

إن أهم الأصول العلمية التي تقوم عليها دعوة التقريب بين الأديان هو اعتقاد إيمان الطرف الآخر، ولكن ليس بالضرورة أن يكون ذلك الإيمان الأكمل الذي يحسن اعتقاده[١].

وهذا الأصل يمثل تمهيداً لفكرة تصويب المخالف من أهل الديانات الأخرى، بل هو تصويب جزئي لمعتقداتهم، مهّد لقيام دعوة وحدة الأديان.

وهذه الدعوة تنادي بتصحيح جميع المعتقدات الدينية، وتصويب جميع العبادات عند أصحاب الديانات، بحيث يُقَر كل دين على ما هو عليه، على أنه صوابٌ في ذاته[٢]، فهي دعوة شبيهةٌ جداً بما نسب للعنبري سابقاً؛ إذ لو صحت النسبة لكانت مقولته أقدم دعوة لوحدة الأديان في العصر الإسلامي.

وقد تطورت هذه الدعوة لتنادي بخلاصة معرفية ومنهجية دينية، ملفقة من مختلف الديانات، لتكون هي الدين العالمي الذي يجتمع عليه كل العالم، وهي الدعوة التي اشتهرت باسم توحيد الأديان، فكأن أربابها ينادون بالأخذ بالأصوب من كل ديانة، ومن ثم تشكيل ديانة عصرية جديدة[٣].

إن كل هذه الدعوات تمثل مناداة بالتقريب بين الأديان، لكن بدرجات متفاوتة، ففي حين نجد أنها بدأت تحت شعار التسامح مع الآخر مع أنه مخطئ في اعتقاده، فقد انتهت إلى اعتقاد صوابه المطلق ونسبية الحقيقة الدينية الاعتقادية، بل وصلت لما هو أبعد حين نادى بعض أربابها بأن يكون الإيمان هو التصديق بالإنسان، وكرامته، واعتقاد أن للحياة معنى[٤]، فهذا هو الإيمان الواسع في نظر هؤلاء، والذي يشمل جميع الناس يهوديّهم

(١) انظر: التقريب بين الأديان ١/ ٢٨٢.

(٢) انظر: المصدر السابق ١/ ٢٨٥.

(٣) انظر: المصدر السابق ١/ ٢٨٨.

(٤) انظر: المصدر السابق ١/ ٢٨٧.

ونصرانيّهم، مجوسيّهم وهندوسيّهم، بل واللادينيّ منهم، ولاشك أن هذه الفكرة تتجاوز ما نسب للعنبري على افتراض صحته، على أنها في بدايتها تشبه كثيراً ما نسب للجاحظ من القول بعذر المخطئين من أهل الملل الأخرى إذا لم يكونوا معاندين كما سيأتي.

ولست هنا بصدد مناقشة هذه الدعوات؛ لأن المقام لغيره، على أنها ظاهرة السقوط والبعد عن منهج: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عِمرَان: ٨٥]، ولكنني أشير إلى أن هذه الدعوات قد لبست في العصر الحاضر مصطلحاً آخر، ربما حمل الحق في ظاهره، وهو مصطلح الحوار بين الأديان، فهذا مصطلح بات مجملاً في ظل هذه الدعوات، فيجب التفصيل عند استعماله أو الدعوة إليه، ذلك أن الحوار بين الأديان إن كان المراد به المجادلة بالتي هي أحسن، دعوةً إلى الله، وبياناً لفكرة الحق، بأسلوب العصر ولغة خطابه، ووسائله الحديثة، دون تقديم تنازلات في الثوابت والمسلمات من الدين، فهذا القدر ممدوح مطلوب، بل قد يكون هو فرض الدعاة هذه الأيام، وقد جاء في الكتاب العزيز: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾﴾ [النّحل: ١٢٥].

وقال تعالى: ﴿۞ وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [العَنكبوت: ٤٦].

أما أن يُضمّن هذا المصطلح فكرة التقريب بين الأديان، أو توحيدها، مع الانسياق وراء الآخر في تقديم التنازلات على حساب الدين والعقيدة، وكأن الحقيقة الدينية الكاملة النقية السمحة هي عنده، فهذا القدر من الحوار مرفوض ممقوت، بل هو تمهيد لتمييع فكرة الدين، وقداسته، ليؤول لموروث ثقافي قابل للنقد والتجديد، بل والتغيير، وهنا تكمن المصيبة، ويحل الخذلان.

ومن المحزن أن بعض الدعاة والفقهاء والمفكرين الإسلاميين المعاصرين قد انساق وراء هذه الفكرة، بحسن نية - كذا نحسبهم - لأنه يرى فيها طريقاً مَهْيَعاً للدعوة إلى الله، وإيصال فكرة الحق إلى الآخر، ولكنه يقع في كثير من التنازلات التي لا تليق بمن يحمل الفكرة الأقوى، فكرة الحق والعدل، عقيدة الإسلام وشرعه، فبتنا نجد طرحه مليئاً بعبارات التعدد في الديانات، والتسامح معها، وأن ذهابنا إليهم مسلّمٌ ومحسومٌ، ويبقى الكلام عندهم هل يقبلون الحوار معنا أو لا؟!!

يقول جمال البنا: " لقد أصبح الدين من مقومات الشخصية، ومن وراثات الأبناء عن الآباء، وأصبح لكل دين سدنة يدافعون عنه، ويتشبثون به، مما اقتضى وجود عددٍ من الأديان جنباً إلى جنب، وهو وضعٌ أقره الإسلام تماماً، ليس فحسب على أساس الضرورة، ولكن على أساس الأصول والسنة التي وضعها الله للمجتمع الإنساني، فالتعدد والتفاوت يثري القضية، ويفيد في إبراز أبعادها، ويكفل لها نوعاً من الفعالية، فهو خيرٌ لا شر، ومن هنا فإن القرآن يكثر من إبراز هذه القضية، ويحث على تقبلها، ويوضح للرسول في أكثر من مرة أن هذه الظاهرة هي إرادة الله"[(١)].

إن كلام الأستاذ جمال يحمل معنىً باطلاً لا يُقرُّ عليه؛ ذلك أن عقيدة الإسلام وشريعته ليست بحاجة إلى إثراء من عقائد المخالفين للإسلام، وأبعاد فكرة الحق ظاهرة جلية في العقيدة والشريعة، فكأني به يتحدث عن نظرية تجريبية، يزيدها البحث مع المخالف حقاً ويقيناً، ولكنه أغفل أن تقبّل مثل هذا المنهج يعني تقبل احتمال أن يأخذها البحث معه إلى الوهم واللايقينية، وبالتالي الإلحاد.

ويقول الدكتور محمد عمارة: " إن توهم إمكان توحد أهل الأديان السماوية، أو بالأحرى أهل الشرائع السماوية على شريعة واحدة وملة

---

(١) الحساسية الدينية لجمال البنا (٦٥، ٦٦).

واحدة، وتحولهم من أمم مؤمنة ومتعددة إلى أمة مؤمنة واحدة، إن توهم إمكانية ذلك، ومن ثَمّ السعي إلى تحقيقه، خصوصاً إذا كان السعي بغير المجادلة بالحكمة والموعظة الحسنة، هو معاندة لإرادة الله سبحانه، وسعي ضد سننه التي لا سبيل إلى تغييرها أو تبديلها، فإرادة الله وسننه مع تعدد الأمم والملل والشرائع "[١].

والصواب أن السعي لذلك مطلوبٌ بالحكمة والموعظة الحسنة، حتى مع التسليم بأن الإمكان غير وارد، بيد أن ذلك لا يخولنا ديانة أن نسمي جميع الأمم والديانات بالمؤمنة كما صنع الدكتور عمارة.

وقد جعل الشيخ يوسف القرضاوي اختلاف الناس في أديانهم سبباً من أسباب التسامح الذي جاء به الإسلام، ثم قال: " الحساب على هذا الاختلاف إن كان هدى أو ضلالة، صواباً أو خطأً، ليس في هذه الدار، إنما في الدار الآخرة"[٢].

أقول: أما الصواب والخطأ فلا شك أنهما من أحكام الدنيا، بل هما حكمان عقليان متعينان، ولاسيما في أمور الديانات، فلو قلنا بارتفاعهما في هذه الدنيا للزم منه ارتفاع الحقيقة، فكيف إذا كانت هذه الحقيقة تتعلق بالإيمان بالله، ورسالة نبينا محمد ﷺ وشريعته.

إن التزام مبدأ التسامح في الدعوة إلى الله لا يعني تمييع قضايا الخلاف مع الآخر، سيما إذا كانت في مسائل الإيمان والكفر، الشرك والإسلام، بل إن نبينا ﷺ كان سيد الدعاة في التسامح مع المخالف، ومع ذلك فقد خطّأ عقائد الوثنيين، واليهود والنصارى، وتواتر النقل بذلك، وعلى ذلك كان حال الصحابة، والتابعين، والأئمة المتبوعين.

---

(١) الإسلام والوحدة القومية (٧٠٩).

(٢) الإسلام والغرب (٢٣، ٢٤).

إن الحوار بين الأديان مطلوب مادام منضبطاً بضوابط الشرع، وهو بهذا يمثل أنجع وسيلة للدعوة إلى لله، سيما أن الذين يدخلون في هذا الحوار أصحاب أفكار ورأي، ولهم مكانة عالية في ثقافاتهم، فيكون في إقناعهم خيرٌ كثير لمن وراءهم، وقد عُلم أثر أحبار اليهود الذين أسلموا في عهد النبي ﷺ على الدعوة في أوساط قومهم.

ولعل الأولى التعبير عن هذا المنهج بـ " حوار الأديان " لأن التعبير الآخر مشعرٌ بتساويها، أما حوارها فذو دلالة على خروج دين الحق من هذا العموم، فكأننا قلنا " دعوة الأديان " وليس " الدعوة بين الأديان"، وقد جاء في التنزيل: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [العَنكبوت: ٤٦] فلم يقل: " تتجادلوا مع أهل الكتاب ".

خلاصة البحث هنا أن دعوات التقريب بين الأديان مساوية للقول بتصويب الاختلاف فيها؛ ولذا وجدنا عبارات " تصويب الأديان" و"تصحيح الأديان " رائجة لدى المنادين بفكرة التقريب، وحين تأخذ هذه الدعوات منهج التسامح مع المخالف في الدين فهي تقترب كثيراً من مسألة العذر المنسوبة للجاحظ في البحث التالي.



المطلب الثالث

حكم المخطئ في أصول الدين من حيث الإثم

إذا كان الحق في أصول الدين واحداً فهل يأثم مخطئه؟ ثم ما حكمه من حيث التكفير والتبديع والتضليل؟

ذكرتُ سابقاً أن أصول الدين منها ما ينافي الخطأ فيه معرفة الله ورسوله، ومنها ما يقوم معه أصل الإيمان، بحيث لا يلزم من الخطأ فيه الجهل بالله ورسوله ودين الإسلام، وقد حكي الخلاف في عذر المجتهد المخطئ في هذه المواطن كما يلي:

تحرير محل النزاع:

لم يختلف علماء الأصول في أن المعاند الذي ترك الحق بعد ظهوره له مأزور غير معذور، وسواء كان خطأً يزول معه أصل الإيمان، أو يبقى بأن كان المخطئ من أهل القبلة، بل إنهم نقلوا هذا القيد عمن حكي عنه القول بالعذر المطلق وهو الجاحظ، فنجدهم ينسبون له القول بإثم المعاند المكابر(١).

كذا نجد الأصوليين يلمحون إلى الاتفاق على أن القول بعذر المتأول في هذه الأبواب جائزٌ عقلاً، وإنما جاء الشرع بمنع العذر والقول بالإثم.

قال الغزالي: " وهذا الذي ذكره ليس بمحالٍ عقلاً لو ورد الشرع به، وهو جائزٌ، ولو ورد التعبد كذلك لوقع "(٢).

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٠١، الإحكام ٤/ ٢١٥، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٣٩، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١١.

(٢) المستصفى ٢/ ٤٠١.

وقال الآمدي: " ولا شك أنه غير محالٍ عقلاً، وإنما النزاع في إحالة ذلك وجوازه شرعاً "[١].

وقال نجم الدين الطوفي: " والعقل مائلٌ إلى مذهبه، وقوله على كل حال مخالف للإجماع "[٢].

الأقــوال في المســألة:

القول الأول: أن المخطئ في الأصول آثمٌ على كل حال، وسواءٌ كان خطؤه عن تقليد أو عن اجتهاد، ثم يختلف حكمه من حيث الكفر أو البدعة والضلال على قدر خطئه.

وهذا هو مذهب جمهور الأصوليين، ويحكون عليه إجماع السلف[٣].

القول الثاني: أن المخطئ في الأصول معذورٌ إذا كان خطؤه عن نظر واجتهاد، ولم يكن معانداً، وسواءً بقي الإسلام مع هذا الخطأ أو ارتفع.

وينسب هذا المذهب للجاحظ، والعنبري، وثمامة بن الأشرس[٤][٥].

القول الثالث: أن المجتهد المخطئ من المسلمين معذورٌ، وهو اختيار ابن حزم، ونسبه لداود، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن

---

(١) الإحكام ٤/ ٢١٦.

(٢) شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١١.

(٣) انظر: الفصول ٢/ ٤٣٥، بذل النظر (٦٩٤)، إحكام الفصول ٢/ ٧٢٤، نفائس الأصول ٩/ ٤٠٥٨، المستصفى ٢/ ٣٩٩، الإحكام ٤/ ٢١٦، الإبهاج ٣/ ٢٥٧، الواضح ٥/ ٣٥١، روضة الناظر ٣/ ٩٧٥، المعتمد ٢/ ٣٩٩.

(٤) أبو معن ثمامة بن أشرس النميري، من مواليهم، البصري، قطن بغداد، واتصل بالخلفاء، كان زعيم القدرية في عهد المأمون والمعتصم والواثق، تنسب إليه فرقة الثمامية من فرق المعتزلة، توفي سنة ٢١٣هـ.
انظر: طبقات المعتزلة ٦٢ تاريخ بغداد ٧/ ١٤٥.

(٥) انظر: الفرق بين الفرق (١٦١)، شرح تنقيح الفصول (٣٤٤)، تقريب الوصول (١٤٦)، المستصفى ٢/ ٤٠١، المحصول ٤/ ١٣٧٧، المسودة (٤٩٥)، أصول الفقه لابن مفلح ٤/ ١٤٨٤.

القيم، ونجم الدين الطوفي، والشاطبي، وقد حكى شيخ الإسلام ابن تيمية إجماع السلف عليه، وجعله تأويل ما نسب للعنبري من التصويب في الأصول(١).

تحقيق نسبة الأقوال:

أما القول الأول فلاشك أنه الرأي الغالب في الكتب الأصولية، وهو القول بتأثيم المخطئ في أصول الدين، حتى وإن كان المخطئ من مجتهدي أهل القبلة، بل إن هذا الحكم من الفروق التي رسم بها الجمهور التفريق بين الأصول والفروع.

قال الأسمندي: "وقال أهل الحق: إنه - أي المجتهد في الأصول - يخطئ تارة، ويصيب أخرى، فالمصيب فيه ناجٍ، والمخطئ مؤاخذ غير معذور "(٢).

وقال الباجي: " وليس يجب إذا فسّقنا وضللنا المخطئ في أصول الديانات أن نفسق المخطئ في فروعها "(٣).

والغزالي قسم القطعيات إلى كلامية، وأصولية، وفقهية.

قال في الكلامية: " ومن أخطأ الحق فيها فهو آثم "(٤).

وقال في الأصولية: " هذه مسائل أدلتها قطعية، والمخالف فيها آثم، مخطئ "(٥).

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢/ ٢٧٧، ٣/ ٢٣١، ٥/ ٥٦٣، ٦/ ٥٧، ١٠/ ٥٣٦، ١٩/ ١٢٧، ٢٠/ ١١٦، وورد في مواطن كثيرة من المجموع، العقيدة الأصفهانية (١٨٣) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣١٥) منهاج السنة ٥/ ٩٥، الاستقامة ١/ ٢٦، إعلام الموقعين ١/ ٣٥، الإحكام لابن حزم ٢/ ٦٣٤، الفصل ٢/ ٢٦٧، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٦١، الاعتصام ١/ ١٠٠.

(٢) بذل النظر (٦٩٤).

(٣) إحكام الفصول ٢/ ٧٢٤.

(٤) المستصفى ٢/ ٣٩٩.

(٥) المصدر السابق ٢/ ٤٠٠.

وقال في الفقهية: " الحق فيها واحد، وهو المعلوم، والمخالف فيها آثم "[١].

وقال ابن قدامة: " الحق في قول واحد من المجتهدين، ومن عداه مخطئ، سواءً كان في فروع الدين، أو أصوله، لكنه إن كان في فروع الدين، مما ليس فيه دليلٌ قاطع من نص أو إجماع فهو معذور غير آثم، وله أجر على اجتهاده "[٢].

وقال أبو الحسين البصري: " المخالفون في الرؤية، وفي الجبر، وفي العدل، يدعي كل فريق منهم أنه عالم غير ظان، فالقول بأنهم كلفوا الظن خارجٌ عن الإجماع"[٣].

وأما القول بعذر المجتهدين في الأصول مطلقاً فنسبته إلى العنبري لا تصح؛ لأن تأويل مقولته قد سبق القول فيه، وسيأتي أنه مع القول الثالث.

أما نسبة هذا القول لثمامة بن الأشرس فقد نسبه له عبدالقاهر البغدادي في كتابه "الفَرْق بين الفِرَق"[٤]، ونقله عنه بعض الأصوليين المتأخرين[٥]، وليس يبعد قوله بذلك، فهو معاصر للجاحظ، وقد عُلم أنه رأس القول في هذا الباب.

أما الجاحظ فهو أشهر من نسب له هذا القول، ونجد أول ظهور لهذه النسبة عند الغزالي في كتابه المستصفى[٦]، مع أن تلميذه ابن برهان لم ينسب للجاحظ سوى تأويل مقولة العنبري بالعذر في مجتهدي أهل القبلة[٧]، أما بقية الأصوليين فتلقفوا ما ذكره الغزالي ونسبوه للجاحظ.

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٤٠٠.
(٢) روضة الناظر ٣/ ٩٧٥.
(٣) المعتمد ٢/ ٣٩٩.
(٤) انظر: الفرق بين الفرق (١٦١).
(٥) انظر: المسودة (٤٩٥)، أصول الفقه لابن مفلح ٤/ ١٤٨٤، التحبير شرح التحرير ٨/ ٣٩٢٦.
(٦) انظر: ٢/ ٤٠١.
(٧) انظر: الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٣٨.

وقد حكى الغزالي مقولة الجاحظ بقوله: " ذهب الجاحظ إلى أن مخالف ملة الإسلام من اليهود والنصارى والدهرية، إن كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم، وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم، وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضاً معذور، وإنما الآثم المعذب هو المعاند فقط "[١].

لقد تساءلت عن المصدر الذي استفاد منه الغزالي رأي الجاحظ في هذه المسألة، وترجح عندي أنه كتاب الجاحظ الذي ألفه في الرد على اليهود، ولعله عبر عن مقولة الجاحظ ولم ينقلها بنصها، وفي ظني أن القاضي عياض قد اطلع على الكتاب أيضاً فنقل منه تمام العبارة وهي: "إن كثيراً من العامة، والنساء، والبله، مقلدة النصارى، واليهود، لا حجة لله تعالى عليهم؛ إذ لم يكن لهم طباعٌ يمكن معها الاستدلال"[٢].

فإن صح أن مذهب الجاحظ مأخوذٌ من هذه العبارة ونحوها فقد يكون له تأويلٌ آخر غير الذي فهمه الجمهور؛ ذلك أنني وجدت له عبارات قريبة من هذه العبارة في كتابه العثمانية، قالها في المقلدة من المسلمين.

لقد قسم الجاحظ قيام الحجة على الأمة إلى قسمين:

القسم الأول: المعرفة بصدق الرسولﷺ وفصل ما بينه وبين المتنبي.

والقسم الثاني: النظر والاستدلال الموصل لهذه المعرفة لتقوم الحجة.

فالأول هو إيمان العوام، وبه تقوم الحجة عليهم، والثاني إيمان العلماء والعارفين، وبه تقوم الحجة عليهم، وعليه يسألون، أما الحجة من هذا الوجه فلا تقام على العوام، فإذن لا حجة لله عليهم، بمعنى لا يطلب إيمانهم من هذا الطريق؛ لأن الطباع التي يقوم معها الاستدلال ليست معهم.

---

(١) المستصفى ٢/ ٤٠١.

(٢) الشفا ٢/ ٢٧٠.

قال في العثمانية: " خبرونا عن العوام، هل يخلو حالهم من أن يكونوا محجوجين، أو غير محجوجين؟ فإن كانوا غير محجوجين فقد دخلوا في أكثر مما عابوا، وإن كانوا محجوجين فهل تخلو الحجة التي بها قطع الرسول عذرهم من ضربين: إما أن تكون المعرفة بصدق الرسول، وفصل ما بينه وبين المتنبي كما نقول، وإما أن تكون الحجة في الدليل على المعرفة، وليست بالمعرفة. فإن زعموا أن الحجة هي المعرفة فقد وافقوا وأصابوا، وإن زعموا أنها الدليل على المعرفة فليخبرونا عن ذلك الدليل ما هو؟! "[١].

ثم ساق بعض الإلزامات للمخالف، وخلص إلى أن العوام لم يكلفوا النظر الموصل إلى المعرفة[٢]، وكأن ما يراه قريب جدا من مذهب من يجيز للعوام التقليد في الأصول.

فإن صح هذا التحرير فإن الجاحظ لا يقول بعذر المخطئ بإطلاق، على أن بعض الأصوليين نسب له القول بأن المعارف ضرورية[٣]، وبالتالي فإن من لم يعرف الحق فهو معذورٌ؛ لأن المعارف لا تكتسب حتى نربط التكليف بها، وسيأتي بيان الكلام في هذا الأصل مع الجاحظ عند الإشارة لمنشأ الخلاف في المسألة.

كما أنه يظهر من منهج الجاحظ في العثمانية أنه يشترط قبول التأويل للقول بعذر المخطئ في الأصول.

قال في أحد المواطن: " الحديث إن كان يحتمل ضروب التأويل فغلط في حق ذلك من باطله رجل، فليس بكافر ولا مكابر، وقد يختلف الناس في تأويل الحديث الصحيح ولا يكفرون ولا يكابرون"[٤].

---

(١) العثمانية (٢٥٨، ٢٥٩).

(٢) انظر: المصدر السابق (٢٦٠، ٢٦١).

(٣) انظر: المسودة (٤٩٥).

(٤) العثمانية (٢٧٦، ٢٧٧).

بينما إذا كانت الدلالة قطعية والثبوت قطعي فلا عذر عنده، لذا قال في بعض مقولات أهل القبلة: " ومن جحد كون أبي بكر صاحبَ رسول الله فقد كفر "[١].

فكما قلت سابقاً إن من منهجه الذي يظهر في بعض كتبه اعتبار الحق والصواب، كذا أقول هنا إنه يظهر في بعض كتبه أن مناط عذر المجتهدين في الأصول هو قبول تأويلهم، بل إن غالب كتبه جردها للرد على المخالفين في بعض هذه الأبواب، كذا نأخذ من ظاهر عناوينها، فقد ألف الرد على اليهود، والرد على المشبهة، والرد على أصحاب الإلهام، وأما كتابه العثمانية فهو صريحٌ في اعتماد منهج التخطئة والتأثيم في بعض هذه الأبواب.

ومهما يكن الأمر فإن ما عليه غالب الأصوليين من نسبة القول بعذر المخطئين في الأصول بإطلاق للجاحظ يوحي بأن لبعضهم اطلاعاً، وتحقيقاً لمذهب الرجل، ولا تسوغ مصادرة كلامهم، سيما مع عدم الاطلاع على غالب مؤلفات الجاحظ المفقودة، ولذا فإنني سوف أعرض لأدلة المسألة اعتمادا على الخلاف الذي يحكيه الجمهور عن الجاحظ، على أنه يحق لي أن أتساءل هل الجاحظ من أهل الاجتهاد حتى يعتد بخلافه في مثل هذه المسائل؟!

وقد حكيت مقولات مشابهة أو قريبة عن بعض أعلام الأصوليين، يمكن أن تعبر في ظاهرها عن مذاهب أو اختيارات في هذا الباب، وسوف أذكرها فيما يلي، مع الجواب عنها:

١/ أبو حامد الغزالي:

نسب له القاضي عياض مقولة تقارب مقولة الجاحظ في هذا الباب، ذلك أنه ذكر في كتابه التفرقة بين الإسلام والزندقة عذرَ من لم تبلغه الدعوة

---

(١) المصدر السابق (١٠٨).

من نصارى الروم أو الترك[1].

وقد تعقب الزركشي القاضي عياض ونافح عن عبارة الغزالي بقوله: "وما نسبه للغزالي غلطٌ عليه، فقد صرح بفساد مذهب العنبري كما سبق عنه، وهو بريء من هذه المقالة، والذي أشار إليه في كتاب التفرقة هو قوله: إن من لم تبلغه الدعوة من نصارى الروم أو الترك أنهم معذورون، وليس فيه تصويبهم، والكلام إنما هو فيمن بلغته الدعوة وعاند، وإنما نبهت على هذا لئلا يغتر به الواقف عليه "[2].

قلت: يظهر أن القاضي إنما أراد إلحاق مقولة الغزالي بمقولة الجاحظ وليس العنبري كما يظهر من عبارة الزركشي، فهي مناظِرة لها في باب العذر، على أن الغزالي قد ناقش رأي الجاحظ ورده، ومقولته في التفرقة هي فيمن لم تبلغه الدعوة، أما من بلغته فهو غير معذور على كل حال كما هو رأي الجمهور، أما ما ذكره الزركشي من أن الكلام إنما هو فيمن بلغته الدعوة وعاند، فهذا يعبر عن مذهب الجاحظ دون مذهب الجمهور، فقد تسلل رأي الجاحظ إلى فكرة الزركشي دون أن يدري، وما ذاك إلا لأن العقل مائلٌ لمذهبه كما أسلفنا، إلا أن يقال إن مراد الزركشي حكاية الحال، أي أن من بلغته الدعوة ولم يؤمن فحاله أنه معاندٌ، فهنا تكون عبارته مستقيمة وصحيحة على هذا التأويل.

ومع أن مقولة الغزالي لا تساوي مقولة الجاحظ، إلا أنها تمثل فتح بابٍ من أبواب عذر المخالف في الأصول لجهله، وعدم إبلاغه الدعوة، وهو منهجٌ حاول القرافي إغلاقه في عبارته الشهيرة عندما قال: " أما كون الشريعة سهلة سمحة فذلك خاص بالفروع الشرعية، أما أصول الديانات فلم يطرد ذلك فيها، بل المعلوم من الدين بالضرورة أن الطوائف الذين لا أهلية لهم في النظر، ولا تحصيل العلوم، كفارٌ مخلدون، نحو يأجوج ومأجوج،

---

(1) انظر: الشفا ٢/ ٢٧٠.
(2) البحر المحيط ٦/ ٢٣٨.

وما قاربهم من بلاد الأتراك من المغول، والتتار، والبلغار، ونحو ذلك من البلاد الشمالية الخارجة عن الاعتدال، بسبب توغلها في الشمال، وكذلك الأمم التي توغلت في الجنوب، نحو الزنج، وأكثر بلاد التكرور[١] وغيرهم من الطوائف المشوهين الخلق، المنحرفين الطباع، لا يألفون، ولا يؤلفون، في الجزر من البحر الملح وغيره"[٢].

فالقرافي يشير هنا إلى أن مسائل أصول الدين لا يعذر فيها بالجهل، وهو معنى بينه في كتاب الفروق عند بيان الفرق بين قاعدة ما لا يكون الجهل عذراً فيه، وبين قاعدة ما يكون الجهل عذراً فيه[٣]

٢/ التبريزي:

حكى القرافي عن التبريزي مقولةً مفادها أن الشُّبَه التي تقوم في طريق الوصول لمعرفة الأصول تقيم عذر المخطئ فيها أكثر مما يقوم عذر مخطئ الأمارات الاجتهادية في الفروع.

قال القرافي نقلاً عن التبريزي: " وكيف لا يقيم عذرَه كثرةُ الشبهات التي لا يكاد يميز بينها وبين الأدلة إلا بعد إفضاء النظر، ولعل عذره في عدم الظفر بها أوسع من عذر المجتهد في عدم الظفر بأمارات الفروع؟ ثم إنا إذا فرضنا أنْ قد استعمل فكره، واستفرغ جهده، وفاته الحق لكلال نظره، وبلادة خاطره، وجب أن يكون معذوراً "[٤].

---

(١) تكرور: بلاد تنسب إلى قبيلة من السودان في أقصى جنوب المغرب، وأهلها أشبه بالزنوج، وقيل إن تكرور اسم لمدينة تقع على نهر السنغال، وكانت عاصمة لمملكة تكرور، والتي تمتد من غرب السودان إلى سواحل بحر الظلمات، وضمت الأقاليم المعروفة اليوم (السنغال، موريتانيا، تشاد، نيجيريا، النيجر، مالي، دارفور) وأهلها يعرفون بالتكرور. انظر: معجم البلدان ٢/ ٣٨، المنجد (١٩٠).

(٢) نفائس الأصول ٩/ ٤٠٣٥.

(٣) انظر: الفروق ٢/ ١٥٥، ١٥٦.

(٤) نفائس الأصول ٩/ ٤٠٣٥.

قلت: فإن أخذنا هذه الفكرة على ظاهرها كانت هي فكرة الجاحظ بعينها، سيما وقد وجدنا القرافي يناقش التبريزي في هذه المقولة.

والحقيقة أن التبريزي أراد بهذا تأكيد أن منزع المسألة ليس من جهة العقل والنظر، بل من جهة السمع والأثر، فلو اتجه المستدل إلى العقل فلن يسعفه في هذا الباب، بل هو مائل مع مذهب الجاحظ، ولذا فقد جاء كلام التبريزي تعليقاً على مستند الرازي من جهة النظر، والذي قدمه على السمع وهو قوله: " الله تعالى وضع على هذه المطالب أدلة قاطعة، ومكّن العقلاء من معرفتها، فوجب أن لا يخرجوا عن العهدة إلا بالعلم "[١].

فكأن التبريزي يورد على هذا الدليل المقولة السابقة، ولذا قال في نهايتها: " فإذن الاعتماد فيه على السمع "[٢].

أي: أن هذا الأصل لا يقرر إلا من جهة السمع فقط.

ومع ذلك فقد حاول القرافي تقريره من جهة العقل، ومن ذلك جوابه عن إيراد التبريزي.

٣/ ناصر الدين البيضاوي:

ذكر الزُّهوني في شرحه لمختصر ابن الحاجب أن القاضي ناصر الدين البيضاوي ذهب إلى مذهب قريب من مذهب الجاحظ، ذلك أنه قال في كتابه طوالع الأنوار: " ويرجى العفو للكافر البالغ في اجتهاده في تحصيل الحق، الطالب للهدى، وذلك الرجاء من فضل الله ولطفه، إذ لا تقصير منه "[٣].

قلت فإن صحت هذه النسبة فهي عين مقولة الجاحظ.

---

(١) المحصول ٤/ ١٣٧٨.

(٢) نفائس الأصول ٩/ ٤٠٣٥.

(٣) تحفة المسؤول ٤/ ٢٥٤، وقد بين المؤلف أنه ناقش هذا الرأي في شرحه لطوالع الأنوار.

٤/ نجم الدين الطوفي:

ظهر من نجم الدين الطوفي ميلٌ لمنهج الجاحظ في أثناء عرضه له، مع التهوين من خلاف الجمهور في هذا الأصل، ذلك أنه عندما دفع إيرادات الجمهور على أدلة الجاحظ قال عند بعضها: " ومنذ خطر لي هذا الاعتذار عن الجاحظ، كان يغلب على ظني قوته، وإلى الآن والجمهور مصرون على الخلاف، ولا يتمشى لهم حال إلا على القول بتكليف المحال لغيره، وتساعدهم ظواهر النصوص "(١).

ثم قال: "والعقل مائلٌ إلى مذهبه "(٢).

ولكن الطوفي لا يختار منهج الجاحظ كما هو بيّن وظاهر في تراثه، ثم إن المطالع لتراث الطوفي يعلم من منهجه أنه لا يتردد في طرح خواطره، وأفكاره التي لم تنضج بعد في سياق فكرته الناضجة، وهذا ملحوظٌ في مواضع كثيرة من مؤلفاته، وذلك يدل على اعتداده الكبير بمعارفه وأفكاره، وتقبله لنقدها، بل وتقبله لرجوعه عنها ولو في مؤلَّف واحد(٣)، وكثيراً ما فُهِمت بعض آراء الطوفي خارج هذا المنهج، فناله بسبب سوء فهم الآخرين الضرر الكثير، فرحمه الله تعالى.

وأما القول الثالث القائل بعذر مجتهدي أهل القبلة فأشهر من قال به شيخ الإسلام ابن تيمية، بل إن هذه المسألة شغلت حيزاً واسعاً في مؤلفاته، ومناظراته مع المخالفين، وقد بين أن هذا مذهب السلف، والأئمة المتبوعين.

قال - رحمه الله -: " فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق

---

(١) شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١١.
(٢) المصدر السابق ٣/ ٦١١.
(٣) ومن ذلك أنه ناقش الجاحظ وبشكل حاسم في موضع آخر من كتاب التقليد، وبين أن أكثر مخالفي ملة الإسلام عاندوا الحق مع وضوحه لهم ٣/ ٦٦٠.

وأخطأ، فإن الله يغفر له خطأه، كائناً ما كان، سواءً كان في المسائل النظرية، أو العملية "[١].

وقال: " المتأول الذي أخطأ في تأويله في المسائل الخبرية والأمرية - وإن كان في قوله بدعة يخالف بها نصاً، أو إجماعاً قديماً، وهو لا يعلم أنه يخالف ذلك، بل قد أخطأ فيه، كما يخطئ المفتي والقاضي في كثير من مسائل الفتيا والقضاء باجتهاده - يكون أيضاً مثاباً من جهة اجتهاده الموافق لطاعة الله تعالى، غير مثاب من جهة ما أخطأ فيه، وإن كان معفواً عنه "[٢].

وقال: "المتأول الذي قصده متابعة الرسول لا يُكفَّر، بل ولا يُفسَّق إذا اجتهد فأخطأ، وهذا مشهورٌ عند الناس في المسائل العملية، وأما مسائل العقائد فكثيرٌ من الناس كفَّر المخطئين فيها، وهذا القول لا يعرف عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولا عن أحد من أئمة المسلمين "[٣].

وحمل مقولة العنبري على هذا التأويل فقال: " ولم يقل أحد من السلف والصحابة والتابعين أن المجتهد الذي استفرغ وسعه في طلب الحق يأثم، لا في الأصول، ولا في الفروع، وحكي عن عبيد الله بن الحسن العنبري أنه قال: كل مجتهدٍ مصيب، ومراده أنه لا يأثم، وهذا قول عامة الأئمة كأبي حنيفة، والشافعي، وغيرهما "[٤].

وقال: " ليس كل من اجتهد واستدل يتمكن من معرفة الحق، ولا يستحق الوعيد إلا من ترك مأموراً، أو فعل محظوراً، وهذا قول الفقهاء والأئمة، وهو القول المعروف عن سلف الأمة، وقول جمهور المسلمين "[٥].

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٣/ ٣٤٦.
(٢) العقيدة الأصفهانية (١٨٣).
(٣) منهاج السنة ٥/ ٢٣٩.
(٤) مجموع الفتاوى ١٣/ ١٢٥.
(٥) المصدر السابق ١٩/ ٢١٣.

وقد ذكرت سابقاً أن هذه القضية ربما مثلت أصلاً من الأصول التي بنى عليها ابن تيمية فكرته في منع تقسيم الدين إلى أصول وفروع، ولذا كثيراً ما يظهر كلامه عن هذه القضية مقترناً بكلامه عن تلك.

وقد سبق ابنَ تيمية في تقرير هذه الفكرة ابنُ حزم، حيث بين أن المجتهد إذا بذل جهده في طلب الحق لم يأثم مطلقاً إن أخطأ اجتهاده الصواب.

قال - رحمه الله -: " ومن بلغه الأمر عن رسول الله ﷺ من طريق ثابتة، وهو مسلم، فتأوّل في خلافه إياه، أو رد ما بلغه بنص آخر، فما لم تقم عليه الحجة في خطئه في ترك ما ترك، وفي الأخذ بما أخذ، فهو مأجورٌ معذورٌ، لقصده إلى الحق، وجهله به، وإن قامت عليه الحجة في ذلك فعاند، فلا تأويل بعد قيام الحجة"(١).

وقال: " فصح بالنص أن الخطأ مرفوعٌ عنا، فمن حكم بقولٍ ولم يعرف أنه خطأ، وهو عند الله تعالى خطأ، فقد أخطأ، ولم يتعمد الحكم بما يدري أنه خطأ، فهذا لا جناح عليه في ذلك عند الله تعالى، وهذه الآية عمومٌ، دخل فيه المفتون، والحكام، والعاملون، والمعتقدون، فارتفع الجناح عن هؤلاء بنص القرآن"(٢).

وقال: " كل من خالف قرآناً، أو سنة صحيحة، أو إجماعاً متيقناً، وهو لا يلوح له أنه مخالف لشيء من ذلك، فليس كافراً، ولا عاصياً، ولا فاسقاً، بل هو مأجورٌ أجراً واحداً"(٣).

ثم قال: "وهكذا القول في الشريعة كلها"(٤).

---

(١) الدرة فيما يجب اعتقاده لابن حزم (٤١٤).

(٢) الإحكام لابن حزم ٢/ ٦٣٣، وانظر: الفصل ٣/ ٢٩١.

(٣) الإحكام لابن حزم ٢/ ٦٣٤.

(٤) المصدر السابق ٢/ ٦٣٤.

ومممن اختار هذا الرأي من معاصري ابن تيمية نجم الدين الطوفي الحنبلي، فقد حصر الإثم في المعاندين المكابرين، ومنكري الضروريات.

قال - رَحِمَهُ اللَّهُ - في المختصر: " الأشبه أنه لا إثم على من أخطأ في حكم اعتقادي غير ضروري، مجتهدٍ أو عاميٍّ، مع الجد والاجتهاد بحسب الإمكان، مع ترك العناد "(١).

وقال في الشرح: " فالأشبه أنه لا إثم على من ذكر، والأشبه أن الكفر إنكار ما علم كونه من الدين ضرورة، فلا يكفر أحدٌ بإنكار ما سوى ذلك من مسائل الفروع، وما بينها وبين الأصول الضرورية، كمسألة القدر، والحرْف، والصوت، ونحوها "(٢).

وقال: " الكفر إذا انحصر في إنكار الضروريات، فالضروريات لا يخطئ فيها أحد، عاميٌّ ولا غيره، وهو مقتضى كلام الشيخ أبي محمد، مصنف الروضة، في رسالته(٣)، وهي رسالة ردّ فيها على بعض الحرانيين قوله بتكفير كل مبتدع في مسائل العقائد، كالأشعرية، والمعتزلة، والجهمية، ونحوهم، فرد عليه الشيخ أبو محمد، ولم يكفر أحداً من أهل القبلة، غيرَ المعاندين، ومنكري الضروريات، لقصدهم الحق، مع استبهام طريقه.

قلت: فَهُم بقصد الحق مثابون أو غير آثمين، وباستبهام طريقه معذورون "(٤).

ومممن اختار هذا المذهب الشاطبي، فإنه فرّق بين متبع الهوى،

---

(١) مختصر الروضة مع شرحه ٣/ ٦٥٩.

(٢) شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٦٠، ٦٦١، وانظر: درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح للطوفي (١٨٠).

(٣) المراد: رسالة الشيخ ابن قدامة في تخليد أهل البدع في النار، والتي أرسلها للشيخ محمد بن أبي القاسم ابن تيمية الحراني، والمتوفى سنة ٦٢٢هـ الذيل على طبقات الحنابلة ٢/ ١٣٩.

(٤) المصدر السابق ٣/ ٦٦١.

وقاصد الحق من مجتهدي هذه الأمة، فحكم باستحقاق الإثم على الأول دون الثاني.

قال - رحمه الله -: " بخلاف غير المبتدع، فإنه إنما جعل الهداية إلى الحق أول مطالبه، وأخّر هواه - إن كان - فجعله بالتبع، فوجد جمهور الأدلة ومعظم الكتاب واضحاً في الطلب الذي بحث عنه، فوجد الجادة، وما شذ له عن ذلك فإما أن يرده إليه، وإما أن يكِله إلى عالمه، ولا يتكلف البحث عن تأويله، وفيصل القضية بينهما قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ [آل عمران: ٧] فلا يصح أن يسمى من هذه حاله مبتدعاً، ولا ضالاً، وإن حصل في الخلاف، أو خفي عليه "[١].

الأدلـــــة:

أدلة القول الأول:

استدل المؤثمة في أصول الدين بأدلة عديدة من الكتاب، والسنة، والإجماع، والمعنى، يجمعها ما يلي:

الدليل الأول:

استدل الجمهور بالآيات العديدة الدالة على ذم الكفار، ووعيدهم، وذم اتباع الظن في مثل هذه الأبواب، وهي دلالات عامة لم تفرق بين معاندٍ مكابر أو غيره، مما يدل على أن المخطئ في الأصول آثمٌ غير معذور على كل حال[٢].

ومنهاقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي

---

(١) الاعتصام ١/ ١٠٤.

(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣١، المستصفى ٢/ ٤٠٢، المحصول ٤/ ١٣٧٨، الإحكام ٤/ ٢١٦، روضة الناظر ٣/ ٣٩٨٠، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٩.

ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عِمران: ٨٥]، وقال تعالى: ﴿وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [فُصِّلَت: ٢٣]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾﴾ [الكهف: ١٠٣-١٠٤].

وذم المكذبين في هذه الأبواب، ووعيدهم في النصوص الشرعية لا يكاد ينحصر.

المناقشة:

هذه الآيات ونظائرها واردة في المخطئ لدين الإسلام، وليست في المجتهدين المخطئين من أهل الملة[١].

الدليل الثاني:

أن الرسول ﷺ ذم البدع في مواضع كثيرة، وذم أهلها، ولولا أن أصحابها آثمون غير معذورين لما استحقوا مثل هذا الذم[٢].

جاء في الحديث: **(إياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة)**[٣] **(من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد)**[٤].

---

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣/ ٢٩٧.

(٢) انظر: بذل النظر (٦٩٥) الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٠، القطع والظن عند الأصوليين ٢/ ٤٦٣.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب لزوم السنة ١٢/ ٢٣٥، رقم (٤٥٩٤)، والترمذي، كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع (٥/ ٤٣) رقم (٢٦٧٦) وابن ماجه في المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين ١/ ١٤، رقم (٤٢) وصححه ابن حبان ١/ ١٠٤، وقال عنه الترمذي: " حديث حسن صحيح " ٥/ ٤٣.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جورٍ فالصلح مردود، ص ٥١٤ رقم (٢٦٩٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور ٣/ ١٣٤٤، رقم (١٧١٨).

وفيه: (**شر الأمور محدثاتها، وكل بدعةٍ ضلالة**)[١].

وفيه: (**تفترق أمتي على ثلاثٍ وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة**)[٢].

المناقشة:

أن هذا الذم والوعيد منصرفٌ إلى أصحاب الأهواء من أهل القبلة، وليس إلى المجتهدين في طلب الحق حالة خطئهم[٣].

الدليل الثالث:

أن الرسول ﷺ أمر اليهود والنصارى باتباعه، وقاتل من لم يجبه منهم، مع العلم قطعاً أن المعاند العارف منهم قليل، وأكثرهم مقلدة لدين الآباء، مما يدل على عدم العذر بالخطأ والجهل في هذه الأبواب[٤].

المناقشة:

أن هؤلاء الذين قوتلوا ما أخطئوا الحق إلا لعنادهم، أو لتقصيرهم في النظر الواجب؛ إذ من المعتاد قدرتهم على الدخول في الإسلام، وقدرتهم على النظر المؤدي إليه، وبالتالي يبقى المخطئ غير المعاند منهم معذوراً[٥].

والاستدلال على هذا الوجه لا يستقيم؛ لأن الجمهور أهملوا أحد

---

(١) جزء من حديث صحيح أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة ٢/ ٥٩٢، رقم (٨٦٧).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، ٥/ ٢٥، رقم (٢٦٤٠) وأحمد في مسنده ٤/ ١٠٢، وأبو داود في سننه، كتاب السنة، باب شرح السنة، ١٢/ ٢٢٣، رقم (٢٥٨٤).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٩٩.

(٤) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣١، المستصفى ٢/ ٤٠٢، التحصيل ٢/ ٢٨٩، البحر المحيط ٦/ ٢٣٧.

(٥) انظر: التقرير والتحبير ٣/ ٣٨٧.

القيود في مذهب المخالف، ذلك أنه يرى جريان أحكام الدنيا على كفر مخالف ملة الإسلام ومن ذلك القتال، فإذن لا يستقيم الاستدلال على مذهب المخالف بمشروعية القتال، لأنه يحمل ظاهرهم في الدنيا على الكفر[١].

الدليل الرابع:

الإجماع على تأثيم المخطئ في الأصول قبل العلم بالمخالف، وهذا الإجماع مأخوذ من وقائع، كالآتي:

أولاً: إجماع الصحابة والتابعين على مشروعية قتال الكفار، ولولا إثمهم لما ساغ قتالهم، وهم في ذلك لم يفرقوا بين معاندٍ وغيره[٢].

ثانياً: أن الصحابة والتابعين قد عهد عنهم الإنكار على المخالف في أصول الدين، كالخوارج ونحوهم، بينما لم نجد ذلك الإنكار على المخالف في الظنيات، وليس ذلك إلا لأن المخطئ في الأصول آثمٌ غير معذور[٣].

ثالثاً: أن السلف مطبقون على ذم البدع وأهلها، وذلك دليلٌ على عدم عذر أصحابها؛ لأن غير المعذور هو الذي يستحق الذم[٤].

المناقشة:

القائلون بعذر المجتهدين في الأصول من أهل القبلة عارضوا الإجماع العام المدعى من قبل الجمهور بنقل إجماع السلف والأئمة المتبوعين على خلافه، وسيأتي ضمن أدلتهم، بينما أجابوا عن هذه الوقائع التي استفيد

---

(١) انظر: فواتح الرحموت ٢/ ٤١٥.
(٢) انظر: الفائق في أصول الفقه ٦/ ١٤٨، التقرير والتحبير ٣/ ٣٨٧، تيسير التحرير ٤/ ١٩٨.
(٣) انظر: أصول الجصاص ٢/ ٤٣٦، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٢، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٠.
(٤) انظر: المستصفى ٢/ ٤٠٢، الوصول ٢/ ٣٤٠.

منها هذا الإجماع بما يلي:

أولاً: الإجماع على قتال الكفار غير مسلم بهذا الإطلاق، بل القتال للمحاربين فقط، ثم إن الكلام في عذر أهل القبلة دون الكفار[١].

قلت: ويرد على الاستدلال بهذه الصورة من الإجماع أنها خارج محل النزاع كما سبق؛ لأن الكلام في أحكام الآخرة وليس أحكام الدنيا.

ثانياً: إنكار الصحابة على المخالف في الأصول منقوض بما نقل عنهم من إنكار شديد على المخالف في بعض المسائل التي لا ترجع إلى أصول الدين مثل مسألة العول، ومسألة عدة المتوفى عنها زوجها، مع أن المخالف لا يمنع العذر في مثل هذه المسائل، فإذن لا يستقيم له الإنكار حجة على عدم العذر في هذا الباب[٢].

ثالثاً: الإنكار على أهل البدع وذم أهلها يحمل على المعاندين وأصحاب الأهواء فقط، أما من تحرى الدليل فأخطأه فلا تثريب عليه، بل هو حالٌ وقع فيه بعض علماء السلف[٣].

ومهما يكن الأمر فإن دلالة الإجماع في هذا الباب غير متحررة لأحدٍ من المختلفين فيه، ولاسيما في عذر المجتهدين من أهل القبلة؛ إذ العبارات المنقولة عن السلف ظواهر، فيبقى فيها متمسكٌ لكل مستدل.

أما دلالة الإجماع على مؤاخذة مخالف الملة فهي دلالة قطعية لا يعارضها معارض معتبر.

الدليل الخامس:

أصول الدين ثبتت بأدلةٍ قاطعة يدركها العقلاء، فلا يسوغ معها ادعاء

---

(١) انظر: التقرير والتحبير ٣/ ٣٨٧، الإحكام ٤/ ٢١٧.
(٢) انظر: الفصل ٣/ ٣٠١.
(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٩٩.

الجهل وعدم العلم، فمن لم يحصل العلم في هذه الأبواب فهو جاهلٌ آثم.[(١)]

المناقشة:

عدم التسليم بأن على هذه المطالب أدلة قاطعة، بل إن الناس ما يزالون مختلفين في الديانات والعقائد، ولم نجد في أدلتهم حالة الاختلاف ما يقطع العقل بفساده، وبالتالي ترجيح مقابله عليه قطعاً.[(٢)]

وعلى الجملة فالجمهور متمسكون بالإجماع، ودلالة ظواهر النصوص، وكلام السلف على إثم المخطئ في أصول الدين مطلقاً، وهم لا يعولون كثيراً على المستند العقلي؛ لأنه قد لا يسعفهم في تقرير هذا الأصل.

أدلة القول الثاني:

يحكي علماء الأصول بعض الأدلة التي تمسك بها القائلون بالعذر المطلق في أصول الدين، وهذه الأدلةكما يلي:

الدليل الأول:

أن المكلف به في هذه الأبواب وغيرها إنما هو ذات الاجتهاد، أما نتيجته من صواب أو خطأ فإنما تأتي تبعا لذاك الاجتهاد، ولا يتصور التكليف بشيء من ذلك، بل التكليف بذات الاجتهاد فقط، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه خرج عن عهدة التكليف أنى يكون حاصل اجتهاده، أما من عاند وكابر حاصل اجتهاده، أو قصر في ذات الاجتهاد فهو واقع في دائرة اللوم والإثم[(٣)].

---

(١) انظر: بذل النظر (٦٩٥)، المحصول ٤/١٣٧٨، الفائق ٦/١٤٩.

(٢) انظر: المحصول ٤/١٣٧٨.

(٣) انظر: فواتح الرحموت ٢/٤١٥.

الدليل الثاني:

أن المخالف في الأصول مجتهدٌ، وقد أداه اجتهاده إلى مخالفة الحق، فتكليفه خلاف اجتهاده ونقيضه من باب التكليف بما لا يطاق، وقد رفع بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البَقَرَة: ٢٨٦]، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[١] [البَقَرَة: ٢٨٦].

مناقشة الدليلين:

نوقش هذان الدليلان من وجهين:

الأول: منع أن المخالفين في الأصول حصل خلافهم عن اجتهاد ونظر، بل كان كبراً وعناداً، أو تقصيراً في البحث والنظر مع قدرتهم على ذلك، فكلما خالفوا الحق علم أنهم مقصرون في طريقه، أو معاندون للحق بعد ظهوره[٢].

الثاني: منع كون نقيض اعتقادهم غير مقدور، بل هو مقدور، فيجوز التكليف به، ليكون المكلف به الاجتهاد ونتيجته، فكلاهما من كسب المكلف[٣].

والحقيقة أن هذين الوجهين لا يقطعان شغب المستدل في هذا الباب، ذلك أن دليليه المتقدمين يقومان على أصل أن المعارف ضرورية لا تكتسب، وبالتالي لا يكلف بها، وإنما يكلف بالبحث والنظر للوصول لهذه المعارف، فمتى حصل التقصير في المكتسب استحق المقصر الإثم، ومتى عاند المعرفة الضرورية التي حصلت عنده بعد البحث والنظر استحق الإثم، أما سوى ذلك فالعذر قائم.

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٤، شرح تنقيح الفصول (٤٣٩)، المستصفى ٢/ ٤٠١، المحصول ٤/ ١٣٧٩، الإحكام ٤/ ٢١٨، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٠، مجموع الفتاوى ١٩/ ٢١٦.

(٢) انظر: التقرير والتحبير ٣/ ٣٨٨، الإحكام ٤/ ٢١٩، روضة الناظر ٣/ ٩٨٠.

(٣) انظر: التنقيحات (٣٣٥)، الإحكام ٤/ ٢١٩.

فإذن ينبغي إبراز هذا الأصل، ومناقشته، وبيان الحق فيه، ومناقشة مذهب الجاحظ على ضوء المترجح في ذلك الأصل، وهو ما سيحصل لاحقاً عند إثارة منشأ الخلاف في هذا الباب إن شاء الله.

أما القول بأن المخالفين في الأصول إنما وقع خلافهم عناداً أو كبراً فلا يستقيم، لما قد علم من أن أكثر المخالفين في الأصول بحثوا ونظروا فلم يوفقوا لسلوك طريق الحق، مع أن المعاند فيهم قليل[١].

وأما منع كون نقيض اعتقادهم غير مقدور فهو لا يقطع الشغب بهذا الإطلاق، لأن المعترض يعوزه الكلام في المعارف أهي ضرورية، أو مكتسبة، أو فيها تفصيل؟ قبل استقامة هذه المناقشة.

الدليل الثالث:

أن هؤلاء المخالفين في الأصول قد أفنوا حياتهم في الفكر والبحث والطلب، وقد عهد من الشريعة السماحة واليسر ورفع الحرج، فلا يليق وحالهم هذه أن يقال بإثمهم في ضوء هذه الشريعة الغراء[٢].

المناقشة:

منع أن هؤلاء المخالفين أعطوا البحث والنظر حقه، بل قد خالط بحثهم القصور مما جعلهم يحيدون عن الحق، أو خالطه الكبر والعناد[٣].

قلت: ولاشك أن رد حيدهم عن الحق إلى التقصير أولى وأقوى من رده إلى العناد والكبر؛ لأنه ليس حال أكثرهم.

الدليل الرابع:

الكفر في اللغة مأخوذ من الستر والتغطية؛ ولذلك سمي الليل كافراً

---

(١) انظر: روضة الناظر ٣/ ٩٨٠.
(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣١، المحصول ٤/ ١٣٨٠، الإحكام ٤/ ٢١٨.
(٣) انظر: التقرير والتحبير ٣/ ٣٨٧، فواتح الرحموت ٢/ ٤١٥، المستصفى ٢/ ٤٠٢.

لأنه يستر الحوادث، وحارث الأرض كافرٌ؛ لأنه يستر الحب ويواريه بالتراب، فإذن اسم الكافر لا يصدق إلا على المعاند الذي ظهر له الحق فغطاه وأنكر مقتضاه[1].

المناقشة:

تسليم أن الكفر يطلق في اللغة على التغطية، ولكن الذي حاد عن الحق مغطٍّ للحق، ولا يمنع وصفه بالتغطية كونه غير معاندٍ أو مكابر[2].

الدليل الخامس:

قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة: ٦٢].

وجه الاستدلال:

أن الله – عز وجل - عندما نفى عنهم الخوف والحزن دل على عدم إثمهم، مع أنهم جانبوا الحق ولم يكونوا مسلمين، وإنما عذروا لأنهم بذلوا الجهد في طلب الحق فلم يدركوه، ولم يكن فيهم معاندٌ أو مقصر[3].

المناقشة:

أحسن ما تناقش به هذه الآية أنها تحكي حال الأمم السالفة ممن اتبع رسوله ولم يحد عن شرعه، فمن اتبع موسى فهو ناجٍ، ومن اتبع عيسى فهو ناجٍ، لكن من اتبع شريعة موسى بعد بعثة عيسى فهو هالك، فكذا من اتبع شريعةً سالفة بعد شريعة محمد[4] ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥].

---

(١) انظر: الإحكام ٤/٢١٧، نهاية الوصول ٩/٣٨٣٩.

(٢) انظر: المصدرين السابقين.

(٣) انظر: المسودة (٤٩٥) ولم يذكر وجه الاستدلال؛ لأنه ظاهر، وإنما اكتفى بإيراد الدليل.

(٤) انظر: تفسير القرآن العظيم ١/١٢٧، ١٢٨.

كما يمكن أن تحمل على من آمن برسالة محمد ﷺ من اليهود والنصارى وغيرهم.

الدليل السادس:

أن المكلف به في هذا الباب لا يخلو من حالات:

فإما أن يكون كلف بما غلب على الظن أنه صواب سواءً وافق ما في نفس الأمر أو خالفه، وإما أن يكون كلف بما في نفس الأمر، وهذا له حالان:

فإما أن يكون كلف اعتقاده بناءً على طريق، وإما أن يكون تقليداً، فالتقليد تكليف على عماية وهو ممتنع، والتكليف باعتقاد الصواب في نفس الأمر متعذر، بل هو خلف مع القسم الأول؛ لأنه قد كلف ما يعتقد أنه الصواب بشرط أن يكون الصواب في نفس الأمر، فلم يبق مستقيماً في هذه القسمة إلا أن يكون التكليف جاء بما يغلب على الظن أنه صواب، سواءً وافق ما في نفس الأمر أو خالفه[١].

المناقشة:

لقد أورد هذا الدليل الصفي الهندي، وعجز عن دفعه من جهة المعنى، واكتفى بجعله استدلالاً في مقابلة النصوص والإجماع فيكون باطلاً[٢].

وهذا الاستدلال ذو صلة بالقول في المعارف أهي ضرورية أو مكتسبة؟ لأن الذي يقول باكتساب المعرفة لا يحيل القسم الأخير وهو أن يكلف باعتقاد الصواب بشرط موافقة ما في نفس الأمر، وسيأتي بسط ذلك، على أن المعترض قد يلتزم قسماً آخر في هذا الاستدلال، وهو القول

---

(١) انظر: نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٥.

(٢) انظر: المصدر السابق.

بجواز التقليد في هذه الأبواب، وهو قولٌ مشهور وله أنصاره[١].

وعلى كل حال فإنه لا يستقيم للجمهور مذهبٌ في هذا الباب إلا أن يتمسكوا بالإجماع وظواهر النصوص على ذم ووعيد المخالفين في أصول الدين، فالإجماع من لدن الصحابة - رضوان الله عليهم - وعبر العصور على إثم مخالف ملة الإسلام، وهو إجماع لا يستقيم معه ادعاء سبقه بالخلاف، لأنه سابق عليه، والخلاف إنما حدث بعد استقرار هذا الإجماع.

قال الرازي: " الجمهور ادعوا انعقاد الإجماع على مذهبهم قبل حدوث هذا الخلاف "[٢].

وقال الآمدي: " الإجماع السابق على الخلاف حجة على المخالف، وقد بينا سبقه "[٣].

وقال الطوفي: " وقول الجاحظ مخالف للإجماع، إلا أن يمنع كونه حجة كما فعل النظام "[٤].

كما أن ظواهر النصوص عامة في ذم وتوعد الكفار، وهي على هذا الحال دون تفريق بين معاندٍ مكابر، أو مجتهدٍ مخطئ.

أما من جهة المعنى فمتمسك الجمهور ضعيف، سيما أنهم لم يركزوا البحث مع الجاحظ في رد أصله في المعارف وقوله أنها ضرورية، وهو ما سأعتني به عند الوقوف على منشأ الخلاف إن شاء الله.

أدلة القائلين بعذر المجتهد المخطئ من أهل الملة:

استدل القائلون بعذر المجتهدين من أهل القبلة بأدلة عديدة، أرتبها كما يلي:

---

(١) انظر: المنخول (٤٥٢)، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٦٠، البحر المحيط ٦/ ٢٧٧، التمهيد ٤/ ٣٩٦، المسودة (٤٥٨).
(٢) المحصول ٤/ ١٣٨٠.
(٣) الإحكام ٤/ ٢١٩.
(٤) شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١١.

الدليل الأول:

الإجماع: فقد أجمع الصحابة رضوان الله عليهم على عذر المجتهد المخطئ مطلقاً، ولم يفرقوا بين مسائل قطعية أو غير قطعية، مسائل فروعية أو أصولية، بل إنهم قد أعملوا الاجتهاد في كل هذه المسائل، ولم يكفر أو يفسق بعضهم بعضاً حالة الخطأ، وهذا الإجماع مستفادٌ من وقائع عدة تكاد أن لا تحصى(١) وهي مجتمعة تفيد القطع باعتقادهم عذر المجتهد مطلقاً مادام من أمة محمدٍ ﷺ.

المناقشة:

يمكن أن يعارض الجمهور هذا الإجماع ببعض الوقائع التي نقل فيها إنكار المختلفين من الصحابة بعضهم على بعض في مسائل فروعية كمسألة العول، مما يدل على تعظيمهم شأن الخطأ في هذه المسائل الفروعية، فالأصولية من باب أولى.

ومهما يكن الأمر فقد ذكرت سابقاً أن دلالة الإجماع لن تتحرر على وجهٍ شافٍ لأيٍّ من المختلفين فيما يتعلق باجتهاد أهل القبلة في هذه الأبواب؛ لأن الوقائع في هذا الباب متعارضة، إلا أن أكثرها ينصر القول بالعذر وعدم الإثم.

---

(١) لقد سرد هذه الوقائع شيخ الإسلام ابن تيمية في مواطن متفرقة من مؤلفاته، ومنها على سبيل المثال: إنكار بعض الصحابة أن الميت يسمع كلام الحي، واختلافهم في رؤية محمد ﷺ ربه، واختلافهم في تعذيب الميت ببكاء الأحياء، وإنكار بعضهم أن يكون المعراج يقظة، واختلافهم في رؤية الله يوم القيامة، واستحلال بعضهم شرب الخمر اجتهاداً، واختلافهم في معاني القرآن ووجوه القراءات، وقتال بعضهم بعضاً اجتهاداً، وغيرها من الوقائع التي نأخذ من مجموعها دلالة قاطعة على اجتهادهم في كل هذه الأبواب، ومع ذلك لم نجد ذلك التثريب على المخطئ منهم، مما يدل على اعتقادهم عذر المجتهد وطالب الحق مادام بذل جهده واستفرغ وسعه.انظر: منهاج السنة ٥/ ٩١، مجموع الفتاوى ٢/ ٤٩١، ١٢/ ٤٨٩، ١٩/ ٢١٠، ٢١٦، ٢٣/ ٣٤٧، ٢٨/ ٥٠١، الاستقامة ١/ ١٦٤.

الدليل الثاني:

ظواهر النصوص عامة في عذر المجتهد المخطئ مطلقاً، دون تفريق بين خطأ وخطأ، مادام قد أعطى الاجتهاد حقه[١].

قال تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥].

وقال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٦].

وقال ﷺ: **(إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان).**

وغيرها من الظواهر التي تفيد مجتمعةً أن الخطأ مرفوع غير مؤاخذٍ عليه.

الدليل الثالث:

ثبت في الصحيحين أن رجلاً قال لأهله: **(إذا أنا متُّ فاحرقوني، ثم اسحقوني، ثم اذروني في الريح في البحر، فوالله لئن قدر الله عليّ ليعذبنّي عذاباً ما عذب به أحداً، ففعلوا ذلك به، فقال الله للأرض: أدي ما أخذت، فإذا هو قائم، فقال الله له: ما حملك على ما صنعت؟ قال: خشيتك يا رب، فغفر له بذلك)**[٢].

وجه الاستدلال:

أن هذا الرجل شكّ في مسألة قطعية، وجهل أن الله قادرٌ على بعثه، ولكن خطأه غفر له وقد كان صاحب إيمان بالله، وأمره ونهيه، مما يدل

---

(١) انظر: الفصل ٢/ ٢٧٧، مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٨٩، ١٩/ ١٩١، درء تعارض العقل والنقل ١٢/ ٣١٥، الاستقامة ١/ ٢٦، منهاج السنة ٤/ ٣١٩.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قوله: (يريدون أن يبدلوا كلام الله) ص ١٤٣٠ رقم (٧٥٠٦) ومسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه ٤/ ٢١٠٩، رقم (٢٧٥٦).

على عذر المخطئ مادام من أهل الإيمان بالغاً خطأ اجتهاده ما بلغ[(١)].

الدليل الرابع:

قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [المائدة: ١١٢].

وجه الاستدلال:

أن الحواريين شكّوا في قدرة الله على إنزال المائدة، وهي مسألة قطعية، ومع ذلك لم يأثموا، وما ذلك إلا لقيام عذرهم بالجهل، فكذا عذر الخطأ بعد الاجتهاد[(٢)].

الدليل الخامس:

قول الصحابة رضوان الله عليهم للرسول ﷺ في القصة المشهورة: (**يا رسول الله: اجعل لنا ذات أنواط، كما لهم ذات أنواط، فقال لهم: الله أكبر، إنها السنن، قلتم والذي نفسي بيده كما قالت بنو إسرائيل لموسى:** ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٨].

وجه الاستدلال:

أن الصحابة رضوان الله عليهم أخطأوا في مسألة قطعية؛ إذ ظنوا جواز التبرك بالأشجار، ولم يكفروا أو يأثموا، مما يدل على قيام عذرهم بالخطأ[(٣)].

الدليل السادس:

أن من كان بدار الكفار فالتزم ما يستطيع من شرائع الإسلام فإنه من أهل الإيمان والنجاة، وإن لم يقم كل شرائع الإسلام، وما ذلك إلا لأنه

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٠/ ٣٦، وقد استدل ابن تيمية بهذه القصة على هذا الأصل في مواطن كثيرة من مصنفاته، الاستقامة (١/ ١٦٤) الفصل ٢/ ٢٧١.

(٢) انظر: الفصل ٢/ ٢٧٢.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/ ٢١٠، منهاج السنة ٥/ ٩٠.

اتقى الله ما استطاع فكان معذوراً، فكذلك المجتهد المخطئ من أمة محمد ﷺ قد اتقى الله ما استطاع، وبذل جهده لدرك الحق، فلم يوفق في بعض المسائل التي أخطأ فيها، فيكون معذوراً[(١)].

الدليل السابع:

أن مسائل هذا الباب مسائل علمية لا عمل فيها، وقد التزم الجمهور عذر المجتهد المخطئ في المسائل الفروعية التي تجمع التعبد بالعلم والعمل جميعاً، فلئن يلتزموا العذر فيما تضمن العلم فقط من باب أولى[(٢)].

الدليل الثامن:

أن المختلفين في هذه الأبواب من أهل الملة إذا صلح قصدهم قد أدوا ما كلفوا؛ لأنهم لم يكلفوا إلا قصد الحق، ولم يكلفوا درك الحقيقة في نفس الأمر، فمن قصد تعظيم الله في مطلب من هذه المطالب فقد قام عذره[(٣)].

الدليل التاسع:

أن تكاليف الفروع مناطة بما يعتقد أنه جهة الحق، فالحلف على ما يعتقده المكلف لا إثم فيه وإن كان خطأً قطعاً، ومن اعتقد بقاء الفجر فأكل لا إثم عليه مع أنه أكل في وقت الإمساك قطعاً، وكذا من ظن القبلة إلى جهةٍ ما فأدى الصلاة إليها لا إثم عليه وإن كان خطأً قطعاً، بل إن بعض المذاهب تذهب في عذره أبعد من ذلك في القول بعدم وجوب الإعادة، فكذلك من اعتقد من أهل القبلة أن دين الله في هذه المسألة هو كذا كان معذوراً، وإن كان خطأً قطعاً عند مخالفه.[(٤)]

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/ ٢١٧، منهاج السنة ٥/ ١١٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٠٨.

(٣) انظر: البرهان ٢/ ١٣١٨، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٣٩.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/ ٢١٠.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " وكثيرٌ من مجتهدي السلف والخلف قد قالوا وفعلوا ما هو بدعة، ولم يعلموا أنه بدعة، إما لأحاديث ضعيفة ظنوها صحيحة، وإما لآيات فهموا منها ما لم يرد منها، وإما لرأيٍ رأوه وفي المسألة نصوص لم تبلغهم.

وإذا اتقى الرجل ربه ما استطاع دخل في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[1] [البقرة: ٢٨٦]".

وقال في موضعٍ آخر: "ولا ريب أن الخطأ في دقيق العلم مغفورٌ للأمة، وإن كان ذلك في المسائل العملية[2] ولولا ذلك لهلك أكثر فضلاء الأمة، وإذا كان الله تعالى يغفر لمن جهل وجوب الصلاة، وتحريم الخمر، لكونه نشأ بأرض جهل، مع كونه لم يطلب العلم، فالفاضل المجتهد في طلب العلم بحسب ما أدركه في زمانه ومكانه، إذا كان مقصوده متابعة الرسول بحسب إمكانه، هو أحق بأن يتقبل الله حسناته، ويثيبه على اجتهاداته، ولا يؤاخذه بما أخطأه"[3]

الترجيـــح:

رأي الجاحظ لا يلتفت إليه؛ لأن منزعه عقلي محض في مقابلة الإجماع وظواهر النصوص، هذا على فرض صحة نسبته إليه.

فيبقى الكلام في عذر المجتهدين من أهل القبلة في أصول الدين، وهؤلاء لا يخلو خطؤهم إما أن يكون في مسائل الاعتقاد التي تمثل أصل الإيمان، كالإيمان بالله تعالى، وبصدق الرسول ﷺ، والبعث والنشور، وتوابع هذه الأصول التي علمت من الدين بالضرورة، فالمخطئ في هذه الأصول غير معذور حتى وإن كان من أهل القبلة؛ لأن هذه الأصول تقع

---

(١) مجموع الفتاوى ١٩/ ١٩١.
(٢) هكذا في الأصل، ولعل الصواب "العلمية" بدلالة السياق والسباق.
(٣) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٣١٥.

من دين الإسلام موقع الضرورة، فهي من الأمور الظاهرة التي يعلم العامة والخاصة أنها من دين الإسلام؛ ولذلك لم يسع أحدٌ الجهل بها، ولم يقم الجهل عذراً في هذا الباب[١].

فأما المجتهد المخطئ من أهل القبلة في بعض المقالات الخفية من مقالات الاعتقاد، فإن كان طالباً الحق باجتهاده، وأعطى الاجتهاد حقه من البحث والنظر، ولم يخالطه الهوى وحظوظ النفس، فالراجح أنه معذورٌ - إن شاء الله تعالى - في خطئه، وعليه يُحمل ما نقل عن أصحاب القول الثالث في أصل المسألة، وهو قول ابن تيمية ومن معه.

وإنما رجحت هذا الرأي لما يلي:

أولاً: أن هذا هو المتوائم مع ظواهر النصوص المتوافرة الدلالة على عذر مجتهدي هذه الأمة مطلقاً، وهذا يشمل جميع مسائل الدين سوى ما تقدم، وهي دلالات إذا ما أخذت مجتمعة أورثت القطع، وإنما ذهب الجمهور إلى تأويل آحادها إفراطاً منهم في التفريق بين الأصول والفروع دون مستند تفريق منضبط.

ثانياً: أن هذا هو الموافق لحال مجتهدي الرعيل الأول، فقد كانوا يجتهدون في هذه المسائل، وربما غابت عن بعضهم بعض الأدلة فقال بقول هو في ظاهره بدعة وضلال، فلو لم نقل بعذر المجتهد في الأصول لأدى إلى الحكم بالبدعة والضلال والإثم على جملة من أخيار هذه الأمة، مما يدل على ضعف القول بالتأثيم المطلق في هذه الأبواب.

ثالثاً: أن القول بالتأثيم المطلق في هذه الأبواب يوقع في حرجٍ

---

(١) ويُعلم بناءً على هذا الأصل أن كثيراً من مقالات بعض المنتسبين لأهل القبلة لا يشملها القول بالعذر في هذا الباب، لأن الخطأ وقع منهم في مسائل من الدين ظاهرة ترجع إلى أصل الإيمان، ولا يستقيم الإيمان مع الخطأ فيها، ولم يقُم الجهل عذراً للجاهلين في مثل هذه الأصول. وانظر على سبيل المثال: مجموع الفتاوى ٤/ ٥٣، ٥٤.

ومشقةٍ عظيمة، ولاسيما وقد علمنا من مسائل هذه الأبواب مسائل في غاية الدقة وضيق المسلك، بحيث يكون القول بالتأثيم في بعض مسائل الفروع أوسع على المجتهدين من القول بتأثيمهم في هذه المسائل.

رابعاً: قوة أدلة القول بالعذر، وسلامتها من المناقشة المتوجهة، إلا مناقشةً بتأويل بعيد لا يحجب الحق، فكان إغفاله أولى، في حين أن أدلة القول بالتأثيم مناقشةٌ في مجملها.

نوع الخـــــلاف:

الخلاف في هذه المسألة حقيقيٌ، وتظهر ثمرته في إطلاق أحكام الكفر، والفسق، والضلال، والبدعة على المخطئ من المجتهدين في هذه الأبواب، أو التوسع في إطلاق بعض هذه الأحكام، أو إهمالها بالكلية كما هو لازم مذهب الجاحظ.

لقد عُلم أن الخوارج والرافضة والمعتزلة من الفرق المفْرطة في القول بتأثيم المجتهدين من هذه الأمة، وبالتالي كانوا من أكثر الفرق إطلاقاً لأحكام الكفر والبدعة والضلال والفسق على المجتهد المخطئ من هذه الأمة[1] وهؤلاء لا يرون الخطأ مانعاً من موانع التكفير، بل قد وقع في أصولهم أن من خالف القرآن بعلم أو برأي أخطأ فيه فهو كافر[2] فالخطأ والإثم عندهم متلازمان، قال الشيخ ابن تيمية: " وأهل الضلال يجعلون الخطأ والإثم متلازمين ... ومن هذا الباب تولد كثير من فرق أهل البدع والضلال، فطائفة سبت السلف ولعنتهم، لاعتقادهم أنهم فعلوا ذنوباً، وأن من فعلها يستحق اللعنة، بل قد يفسقونهم أو يكفرونهم، كما فعلت الخوارج "[3].

---

(١) انظر: الرد على البكري لابن تيمية (٢٥٧).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١٣/ ٣١.

(٣) انظر: المصدر السابق ٣٥/ ٦٩.

والحق في هذا الباب أن الخطأ مانع من موانع التكفير، والتفسيق، "وليس لأحد أن يكفر أحداً من المسلمين وإن أخطأ وغلط، حتى تقام عليه الحجة، وتبين له المحجة، ومن ثبت إسلامه بيقين، لم يزل ذلك عنه بالشك، بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة، وإزالة الشبهة"(١).

وهنا دقيقة يفارق فيها العذر في الأصول العذرَ في الفروع؛ ذلك أن العذر في الفروع مقرونٌ بالأجر الواحد على الاجتهاد، أما العذر في الأصول فلا أجر معه، وسر الفرق أن الأجر إنما يرتب فيما يجوز ورود الشرع بمثله، بأن كان من جنس المشروع، وهذا لا يكون إلا في الفروع الظنية، أما المسائل العلمية الخبرية فهي لا تكون إلا على جهةٍ واحدة من النفي أو الإثبات، وبالتالي لا يثاب على الخطأ فيها.

قال ابن تيمية: " كل عبادة غير مأمور بها فلابد أن ينهى عنها، ثم إن علم أنها منهي عنها استحق العقاب، فإن لم يعلم لم يستحق العقاب، وإن اعتقد أنها مأمور بها وكانت من جنس المشروع فإنه يثاب عليها، وإن كانت من جنس الشرك فهذا الجنس ليس فيه شيء مأمورٌ به"(٢).

ولست أقول هنا إن الجمهور نحَوْ هذا النحو في ترتيب هذه الأحكام على قولهم بالإثم في هذه الأبواب، لكن لعلهم أرادوا الاحتياط لأصول الدين حتى لا يضرب فيها أهل الأهواء معتضدين بمقولة العذر، وهم من هذا الوجه ربما نحَوْ منحى التأثيم المطلق، ولاشك أن التأثيم المطلق مثل الوعيد المطلق، لا يستلزم تأثيم المجتهد المعين(٣).

والقول بعذر المخطئ في هذه الأبواب لا يعني التفريط في إطلاق أحكام الضلال والبدعة، فإن القول ببدعة صاحب الاجتهاد أو ضلاله لا

(١) انظر: المصدر السابق ١٢/ ٤٦٦.
(٢) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٣٢.
(٣) انظر: الاستقامة ١/ ١٦٣.

ينافي عذره، كما أن القول بالعذر لا يعني إغلاق باب تكفير المعين بضوابطه وشروطه وانتفاء موانعه، ذلك أن المسألة قائمة على طرفين ووسطٍ بينهما، فهناك الإفراط في التكفير، وهو لازم الإفراط في التأثيم، وهناك الإفراط في القول بالعذر ونصب الخطأ عذراً للمجتهدين وإن كان في أصل الدين، وهذا عين الإرجاء، وهو لازم كلام الجاحظ، وهناك مسلك التوسط بين هذا وذاك، فالخطأ عذرٌ مانعٌ من التكفير في الجملة، ولكن قد تقوم أسباب تكفير المعين، وتنتفي موانعه، فهنا يكون التكفير، وله ضوابط ليس هذا مجال عدها، لكن المقصود أنه ليس كل مجتهد مخطئ يكفر، كما أنه ليس كل بدعة أو ضلالة تستلزم الإثم[١].

منشأ الخــلاف:

بقي أن نختم الكلام عن هذا الأصل بالإشارة إلى منزع الخلاف فيه، وهذا له جانبان:

الأول: منزع الخلاف في القول بعذر المجتهدين من أهل القبلة.

يظهر لمن تتبع الخلاف بين الجمهور وبين ابن تيمية ومن معه أن الخلاف ينطلق من فكرة تقسيم الدين إلى أصول وفروع، فالجمهور مصرون على التفريق بين الأصول والفروع في الأحكام، ومنها القول بالتأثيم، وابن تيمية يرفض فكرة التقسيم، وما بني عليه من أحكام، ومنها القول بالتأثيم، ولذا نجد الغزالي يحكي المذاهب في مسألة التأثيم كالآتي:

قال: " وقد ذهب بشر المريسي[٢] إلى إلحاق الفروع بالأصول، وقال: فيها حقٌ واحدٌ متعين، والمخطئ آثم، وذهب الجاحظ والعنبري إلى

---

(١) انظر في كون الخطأ مانعاً من موانع التكفير: نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف للدكتور/ محمد الوهيبي ١/ ٣٠٢، منهج ابن تيمية في مسألة التكفير ٢/ ٢٣٠.

(٢) بشر بن غياث المريسي، نسبة إلى مريسة قرية في مصر، من رؤوس البدعة وكبار المعتزلة، وأبرز الدعاة إلى القول بخلق القرآن، توفي سنة ٢١٨هـ. انظر: وفيات الأعيان ١/ ١٢٧، البداية والنهاية ١٠/ ٢٨١.

إلحاق الأصول بالفروع، وقال العنبري: كل مجتهدٍ في الأصول أيضاً مصيب، وليس فيها حق واحد متعين، وقال الجاحظ: فيها حق واحد متعين، لكن المخطئ فيها معذور غير آثم كما في الفروع"(١).

فرتب أقوال المخالفين للجمهور على إلحاقهم الأصول بالفروع والعكس، بينما الجمهور اختاروا التفريق بين الأصول والفروع في هذا الحكم.

وقال القرافي: "صاحب الشرع قد شدد في عقائد أصول الدين تشديداً عظيماً، بحيث إن الإنسان لو بذل جهده واستفرغ وسعه في رفع الجهل عنه في صفةٍ من صفات الله تعالى، أو في شيء يجب اعتقاده من أصول الديانات، ولم يرتفع ذلك الجهل فإنه آثمٌ كافرٌ بترك ذلك الاعتقاد الذي هو من جملة الإيمان، ويخلد في النار على المشهور من المذاهب، مع أنه قد أوصل الاجتهاد حده، وصار الجهل له ضرورياً، لا يمكنه دفعه عن نفسه، ومع ذلك فلم يعذر به . . . وأما الفروع دون الأصول فقد عفا صاحب الشرع عن ذلك، ومن بذل جهده في الفروع فأخطأ فله أجر، ومن أصاب فله أجران، كما جاء في الحديث"(٢).

وفي المقابل يقول ابن تيمية: " فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق وأخطأ فإن الله يغفر له خطأه كائناً ما كان، سواءً في المسائل النظرية أو العملية، هذا الذي عليه أصحاب النبي ﷺ وجماهير أئمة الإسلام، وما قسموا المسائل إلى مسائل أصول يكفر بإنكارها، ومسائل لا يكفر بإنكارها، فأما التفريق بين نوع وتسميته مسائل الأصول، وبين نوع وتسميته مسائل الفروع، فهذا الفرق ليس له أصل لا عن الصحابة ولا عن التابعين لهم بإحسان ولا أئمة الإسلام"(٣).

---

(١) المستصفى ٢/ ٤٠١.
(٢) الفروق ٢/ ١٥٥، ١٥٦.
(٣) مجموع الفتاوى ٢٣/ ٣٤٦.

أما الخلاف بين الجاحظ والجمهور فهو مبني على القول في المعارف أهي ضرورية أو مكتسبة؟ وذلك كالآتي:

اختلف الناس في المعارف هل تخلق في النفس ضرورة دون كسب للمكلف، أو أنها مكتسبة، أو أنها تارة تقع ضرورة، وتارة مكتسبة؟ وهذا بعد اتفاقهم على أن النظر السابق لحصول المعرفة مكتسب، وإنما الخلاف في حصول المعرفة عقبه[١].

وهذه المسألة مرتبطة بمسألة خلق الأفعال؛ لذا كانت الأقوال فيها مناظرة للأقوال المحكية هناك، فالمعتزلة القدرية قالوا هناك إن الأفعال مخلوقة للمكلف، فقالوا هنا إن المعارف كلها مكتسبة، بل إن التكليف عندهم لا يستقيم إلا بهذا، وبالتالي فالمعرفة الحاصلة بعد النظر متولدة عنه تولد المعلول من علته[٢].

والجبرية قالوا هناك إن العبد مجبور على فعله، وقالوا هنا إن المعارف كلها ومنها معرفة الله تعالى تحصل للعبد ضرورة، وبالتالي لا يكلف بها، فقالوا بالإرجاء[٣].

قال الزركشي: "لو كانت المعرفة ضرورية لكان التكليف بها محالاً، ونحن مكلفون بمعرفته"[٤].

ومذهب أهل الحق أن المعرفة تحصل للعبد ضرورة، وقد تحصل له اكتساباً، بناء على اختلاف الأحوال، وحيث حصلت ضرورة فذلك لا ينافي التكليف بها، لأن العبد قادر على بذل الأسباب المفضية به إلى الهدى بإذن الله تعالى[٥].

---

(١) انظر هذه المسألة في: فواتح الرحموت ١/ ٢١، ٢٢، الضروري (٤٢، ٤٣)، التلخيص (١٣، ١٥)، المنخول (٤٣)، المحصل للرازي (٤٧)، البحر المحيط (١/ ٦٠)، درء القول القبيح (٩٦)، درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٣٥٢.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٤٥٩، ٤٦٠.

(٣) انظر: المصدر السابق ٧/ ٤٦٠.

(٤) البحر المحيط ١/ ٤٨.

(٥) انظر: البحر المحيط ١/ ٤٨، ٦٠، مجموع الفتاوى ٤/ ٣٤، ٣٥، ٣٦.

قال ابن تيمية: " الناظر في المسألة يحتاج إلى شيئين: إلى أن يظفر بالدليل الهادي، وإلى أن يهتدي به وينتفع، فأمره الشرع بما يوجب أن ينزل على قلبه الأسباب الهادية، ويصرف عنه الأسباب المعوقة، وهو ذكر الله تعالى "(١).

وقال: " العبد مفتقرٌ إلى ما يسأله من العلم والهدى، طالبٌ سائل، فبذكر الله والافتقار إليه يهديه الله ويدله "(٢).

وحيث حصلت المعرفة ضرورة دون نظر فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

والمقصود هنا أن الجاحظ يختار أن المعرفة بالله تعالى ضرورية، تحصل بعد النظر دون أن يكون للعبد أي قدرة في تحصيلها، وبالتالي فالمكلف به هو النظر فقط، فمن نظر فعجز فلا إثم عليه، حتى وإن خالف الملة، أما من نظر فكابر، أو قصر في النظر فهذا ملوم معاتب معذب، وبهذا يظهر أن الجاحظ رتب التكليف على النظر فقط، لأنه مكتسب، أما ما يحصل بعده فذاك ليس مرده إلى العبد.

قال ابن تيمية: "وعن الجاحظ أنه قال: معرفة الله ضرورية، تقع في طباع نامية عقب النظر والاستدلال، والعبد غير مأمور بها، ويذكر نحو هذا عن ثمامة بن أشرس "(٣).

وجاء في المسودة: "وقال الجاحظ وثمامة: المعارف ضرورية؛ وما أمر الرب الخلق بمعرفته، ولا بالنظر، بل من حصلت له المعرفة وفاقاً فهو مأمور بالطاعة، فمن عرف وأطاع استحق الثواب، ومن عرف ولم يطع خلد في النار، وأما من جهل الرب فليس مكلفاً "(٤).

---

(١) مجموع الفتاوى ٤/ ٣٨.

(٢) مجموع الفتاوى ٤/ ٣٩.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٣٥٤.

(٤) المسودة ٤٩٥.

قلت: أما الجاحظ فهو يرى أن الله أمر عباده بالنظر، ورتب التكليف عليه، دون حاصله، كما هو ظاهر من حكاية الأصوليين مذهبه.

فإذن الجاحظ لم يخالف الجمهور في قوله بضرورية المعرفة؛ لأن هناك غيره يقول بهذا القول، وإنما خالفهم في رفع التكليف بناءً على ذلك، وبالتالي قال بعدم إثم المجتهد المخطئ المخالف للملة.

ويظهر مما تقدم أن المسألة لا تميل لصالح الجمهور في منزعها العقلي مع قول جلهم بضرورية المعرفة في هذه الأبواب، ليبقى التعويل على الإجماع وظواهر النصوص في دفع مذهب الجاحظ.





المبحث الثاني
التصويب والتخطئة في أصول الفقه

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أصول الفقه بين القطعية والظنية.

المطلب الثاني: أثر القول بقطعية أصول الفقه في الحكم بالتصويب أو التخطئة فيها.

المطلب الثالث: الموقف من المخطئ في أصول الفقه



المطلب الأول:

أصول الفقه بين القطعية والظنية

عندما نبحث أصول الفقه بين القطعية والظنية فإنه يبرز لنا قولان رئيسان:

القول الأول: أن أصول الفقه قطعية، وبالتالي لا تثبت إلا بالدليل القاطع.

والقول الثاني: أن أصول الفقه ظنية، بمعنى أن للظن فيها مدخلاً، وبالتالي يجوز أن تثبت بالدليل الظني، أو الأمارة الظنية.

وبعد قراءتي في هذه المسألة حاولت أن أجد من حرر محل النزاع فيها، ولكنني - حسب اطلاعي- لم أجد من اعتنى بهذا الجانب سوى إشارات يسيرة، فرأيت أهمية تحرير محل النزاع بعد استقراء ما كتب حولها.

تحرير محل النزاع:

لقد وجدت بعد قراءتي في مسألة قطعية وظنية أصول الفقه أن هناك نقاط التقاء يجتمع عندها المختلفون في صورة النزاع، وذلك كما يلي:

أولاً: لا ينبغي الخلاف في أن أصول الفقه بوصفه لقباً لهذا العلم المعروف قد اشتمل على ما هو ظني؛ لأن طبيعة العلوم والفنون الاشتمال على ما ليس من صلب العلم، وهي تلك المسائل التي تقع تفريعاً بالتبع لا بالقصد الأول، وهذه لا ينازع في احتمال ظنيتها حتى من يشترط القطعية في أصول الفقه[1].

---

(١) انظر: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأدلته للدريني ١/ ٢٠، نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني (١٤٠).

ثانياً: لا خلاف في اشتمال أصول الفقه على القطعية؛ إذ لا قائل بظنية جميع أصول الفقه، ولكن قد يقع الخلاف في أن أكثره أو أقله قطعيٌ أو ظني.

ثالثاً: لا خلاف في اشتراط قطعية أصل المجتهد عند نفسه، فلا يكفي مجرد الظن لبناء الاجتهاد عليه، حتى وإن عجز عن إثبات قطعيته مع المخالف؛ لأن المجتهد يبني على الأصل، ولا معنى للبناء على الظن؛ لأنه مفتقر لما يبنى عليه فيتسلسل.

وهذه النقطة قد تعيدنا إلى إشكالية تحديد مفهوم القطعية والظنية في الأدلة، فقد سبق لنا عرض رأي شيخ الإسلام ابن تيمية حول تعذر القطعية المطلقة في أدلة الأحكام، والاكتفاء في مثل هذه الأبواب بالقطعية الإضافية التي تختلف من مجتهد لآخر، فلو أمكن اجترار هذا الأصل هنا، وحمل كلام المختلفين على هذا النوع من القطعية لارتفع الخلاف.

رابعاً: مجرد وجود المخالف في أصلٍ ما لا يلغي قطعية ذلك الأصل؛ لأن الخلاف قد يكون شاذاً، أو غير معتبر بالنظر لحال المخالف.

وإنما رأيت الحاجة لإبراز مثل هذا الجانب لأنه قد وقع كثيراً في كلام المختلفين في هذه المسألة دفع القطعية بوجود الخلاف، فلو أُخذ هذا الإيراد على إطلاقه لجزمنا بأن كل الأصول ظنية؛ لأن الأصوليين قد توسعوا في حكاية الخلاف حتى بات سمة ظاهرة في كل الأصول، مع أن المخالف قد يكون من خارج الملة، أو من غير المجتهدين في علوم الشريعة، أو ممن يسقط اعتبار خلافه، فحيث أُطلق اعتبار الخلاف أمارةً على ظنية الأصول فإنما المراد به الخلاف المعتبر من أهله.

خامساً: الخلاف وقع في أن كل أصول الفقه قطعية أو بعضها ظني، مراداً بالأصول أصول الأدلة والقواعد الكلية للشريعة، ومراداً بالقطع انتفاء الاحتمال المستند إلى دليل، بمعنى عدم وجود الخلاف المعتبر في الأصل.

والعلاقةُ بين مسألة قطعية أصول الفقه، ومسألة اشتراط القطعية في أدلة الأصول علاقةُ ملازمة من الطرفين، فأحد الأصلين لازمٌ للآخر أو ملزومٌ له(١).

الأقـوال في المسألة:

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن أصول الفقه قطعية، وبالتالي لا تثبت إلا بالدليل القاطع، وهو اختيار الجويني، والغزالي، والشاطبي(٢).

قال الجويني: "ما ارتضاه المحققون أن ما لا يبتغى فيه العلم لا يعد من الأصول"(٣).

ولا يكدر على هذا أنه جوّز الاستدلال من السنة على إثبات حجية القياس بحديث معاذ ﷺ؛ لأنه يرى أن الأصل القطعي قد يكتسب القطعية من مجموع دلائلَ ظنية، إذا أُخذت مجتمعة أفادت القطع، وهو منهج الاستقراء الذي أبرزه الشاطبي فيما بعد(٤).

قال - ﷺ -: "فلا فرق بين أن يستند القياس إلى قاطع بدرجة، وبين أن يستند إليه بدرجات"(٥).

وقال الغزالي: "القطعيات ثلاث: كلامية، وأصولية، وفقهية"(٦).

---

(١) هكذا جعله الشيخ دراز، تلازماً من الجهتين، فما يجري على إحدى المسألتين يجري على الأخرى.
الموافقات ١/ ٢٥ هـ (١).

(٢) انظر: التلخيص (٧)، المستصفى ٢/ ٣٩٩، الموافقات ١/ ١٧.

(٣) التلخيص (٧).

(٤) استشكل ذلك د.محمد دكوري، وبنى على ظاهره أن الإمام يرى تجويز الاستدلال بالظني في أصول الفقه. انظر: القطعية من الأدلة الأربعة (١٠١).

(٥) البرهان ٢/ ٥٠٧.

(٦) المستصفى ٢/ ٣٩٩.

ثم قال: "وأما الأصولية: فنعني بها كونَ الإجماع حجة، وكونَ القياس حجة، وكون خبرَ الواحد حجة".[١] ثم عدد بعض الأصول المعروفة.

وقال: "ما تعبد فيه بالعلم لا يجوز إثباته بالقياس، كمن يريد إثبات خبر الواحد بالقياس على قبول الشهادة"[٢].

والعجيب أنه - رحمه الله - كثيراً ما أثبت الأصول بالمقاييس الظنية.

أما الشاطبي فقد صدّر كتابه الموافقات بمقدمتين، **الأولى** منهما قرر فيها أن أصول الفقه قطعية، **والثانية** قرر فيها أن الأصول لا تثبت إلا بالدليل القطعي، بل يمكن القول إن نظرية المقاصد عند الشاطبي، وإعادة صياغة أصول الفقه على ضوئها، قد جاءت حلّاً لإشكالية الظنية التي تعتري جل الأصول، فاستطاع الشاطبي أن يرتقي بأصول الفقه إلى درجة القطعية، ولاسيما عندما نراه يثبت الأصول بطريق الاستقراء لمجموع أدلة جزئية، تنتج بمجموعها القطع بحجية الأصل[٣].

القول الثاني: أن أصول الفقه منها ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني، وبالتالي لا يشترط في أدلتها القطعية، بل يثبت الأصل بالدليل الظني، ويكون أصلاً ظنياً، وهو اختيار أبي الحسين البصري، وأبي الطيب الطبري، وأبي يعلى، ونجم الدين الطوفي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، والكمال ابن الهمام، وهو ظاهر اختيار جمهور الأصوليين إذ يستدلون بالدليل الظني في أصول الفقه.[٤]

---

(١) المصدر نفسه ٢/ ٣٩٩.
(٢) المصدر نفسه ٢/ ٣٤٦.
(٣) انظر: الموافقات ١/ ١٧، ٢٥.
(٤) انظر: المعتمد ٢/ ١٩، شرح اللمع ١/ ٤٣٥، العدة ٤/ ١٠٨١، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٦، مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٠٨، وانظر/ القطعية من الأدلة الأربعة (١١٦، ١١٧).

الأدلـــة:

أدلة القائلين بقطعية أصول الفقه:

عند تأمل أدلة القائلين بقطعية أصول الفقه وجدت أنها تنطلق من منهجين مختلفين، لكل منهما طريقته في تقرير قطعية أصول الفقه، وذلك كما يلي:

المنهج الأول: التركيز على قضية تقسيم الدين إلى أصول وفروع، واشتراط القطعية في الأصول، وأصول الفقه تلحق بالأصول التي تشترط فيها القطعية، فإذن هي قطعية، ولا تثبت إلا بالقاطع.

وهذا المنهج بارزٌ عند المتكلمين في أصول الفقه، حيث نجدهم كثيراً ما يردون الأدلة الجزئية الظنية؛ لأن المراد إثباته أصل، يطلب له القطع[(١)].

المنهج الثاني: إلحاق أصول الفقه بكليات الشريعة، والتماس قطعية الأصول من هذه الجهة، وعلى هذا المنهج طريقة الشاطبي[(٢)] في الاستدلال لقطعية أصول الفقه، وهو منهجٌ تجاوز من خلاله الشاطبي المنهج السابق، وأعطى قضية قطعية أصول الفقه قوة وإقناعاً .

وهناك افتراقٌ مهم بين المنهجين، ولاسيما الموقف من الأدلة الجزئية الظنية المثبتة للأصول؛ فمنهج الشاطبي لا يشترط القطعية في آحاد الأدلة، بل يجبر ظنية آحاد الأدلة بقطعية الاستقراء[(٣)] الكلي لجزئيات كثيرة تورث القطع، وبالتالي فهو لا يرد الدلالة الجزئية الظنية، بخلاف منهج المتكلمين

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (٣٧٢)، البرهان ١/ ٣٣٧، المستصفى ٢/ ٤٠٠، الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٤٨، العدة ٢/ ٤٥٩، وهذه القضية عند المتكلمين أشهر من أن توثق في هذا المقام، وإنما أردت الإشارة لبعض المواطن.

(٢) انظر: الموافقات ١/ ١٧، ٢٥.

(٣) الاستقراء: تتبع الحكم في جزئياته على حالةٍ يغلب على الظن أنه في صورة النزاع على تلك الحالة.

فهو يرد الدليل الجزئي الظني، وهذا بارزٌ عند مدرسة المتكلمين عندما يعارضون الظواهر الظنية بالقاطع العقلي، ويردونها به.

ومن وجهة نظري أن نظرية المقاصد عند الشاطبي جاءت في أحد غاياتها حلّاً لإشكالية ظنية أصول الفقه بأدلته الجزئية، فجاءت هذه النظرية لترد أصول الفقه إلى كليات الشريعة، ليكتسب القوة والقطعية من هذه الجهة، وهذا التبرير أوفق عندي من القول بأن نظرية المقاصد عند الشاطبي جاءت محاولة لإنشاء علمٍ جديد [علم أصول الأصول] [تأصيل أصول الشريعة][(١)] وذلك أننا نجدُ معالم هذه النظرية في ثنايا الصياغة التقليدية لأصول الفقه عند علماء قبل الشاطبي[(٢)] فهي إذن صياغة جديدة لأصول الفقه، توجهه إلى كليات الشريعة، بدلاً من الإغراق في الجزئيات الظنية.

وبعد تقرير المنهجين السابقين أشرع الآن في بيان أدلة هذا القول:

الدليل الأول:

أن الأصول لا تكون إلا قطعية، وإلا لما كانت أصولاً، وما كان هذا حاله لا يثبت إلا بالقاطع، فكذا أصول الفقه، هي أصول، فيجب أن تكون قطعية، فلا تثبت إلا بالدليل القاطع.[(٣)]

انظر: شرح تنقيح الفصول (٤٤٨)، الإبهاج ٣/ ١٧٣.

(١) بعض المعاصرين يرى أن الشاطبي يهدف من مشروعه المقاصدي إلى تأصيل أصول الشريعة، وتجاوز إشكالية منهجية في أصول الفقه التقليدية، ومن هؤلاء د.محمد عابد الجابري في كتابه "بنية العقل العربي" ص ٥٤٨، ود.عبدالمجيد الصغير في كتابه " الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام " ص ٤٨١، بينما يرى آخرون أن مشروع الشاطبي لا يعدو كونه محاولة لإخراج صياغة جديدة لأصول الفقه التقليدي، ومن هؤلاء د.عبدالمجيد تركي في كتابه "الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر" ٢٣٩.

(٢) كالجويني، والغزالي، وابن عبدالسلام، وابن تيمية، وابن القيم.

(٣) انظر: ميزان الأصول (٥٦٩)، شرح اللمع ٢/ ٧٨٩، التلخيص (٣٢١)، المستصفى ٢/ ٣٤٦، الإحكام ٢/ ٦٤، وهذا الدليل معبر عن منهج المتكلمين، ومستلٌ من معارضاتهم لبعض الأدلة الظنية في آحاد المسائل الأصولية.

المناقشة:

نوقش هذا الاستدلال من ثلاثة أوجه كما يلي:

أولاً: منع صحة تقسيم الدين إلى أصول وفروع؛ إذ هو تقسيم لا ينضبط، فلا يصح البناء عليه(١).

ثانياً: على التسليم بصحة التقسيم إلا أننا نمنع اشتراط القطعية في كل أصل؛ لأن القطعية أمرٌ إضافي بحسب حال معتقد الأصل، وليس وصفاً للأصل في نفسه(٢).

ثالثاً: على التسليم باشتراط القطعية في الأصول إلا أننا ننازع في جعل أصول الفقه بمنزلة أصول الدين؛ لأن أصول الفقه بالنظر لكونها وسيلة لاستنباط الأحكام الشرعية هي إلى هذه الأحكام أقرب، فهي واسطة بين الأصول والفروع.

قال الطوفي: "أحكام الشريعة بموجب هذا التقرير - تقرير الفرق بين المسائل الاجتهادية والقطعية-ثلاثة أقسام: لأن الحكم إما أن يستند إلى قاطع، أو محتملاً احتمالاً [لا](٣) يسوغ التعويل عليه لبعده فهو قاطع، كمسألة وجود الصانع، وتوحيده، وقدمه، وحدوث العالم، وإرسال الرسل، وما عرف من جهتهم من القواطع، كالبعث وأحكام المعاد.

وإما أن يستند إلى دليل ظني يحتمل النقيض احتمالاً قوياً، فهو اجتهادي، كأحكام الفروع الفقهية، وأكثر أصول الفقه، وإما أن يتردد الدليل بين القاطع والظني، فيكون دون القاطع وفوق الظني في القوة، كبقية أحكام العقائد المختلف فيها بين طوائف الأمة"(٤).

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٣/٣٤٦، وقد سبق الكلام عن هذا الأصل ص (١١١) من هذه الرسالة.

(٢) انظر: المصدر السابق ١٩/ ٢١١، مختصر الصواعق المرسلة (٦٢٩).

(٣) ليست في الأصل، وأضيفت لتصحيح السياق.

(٤) شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٦، وانظر منه: ١/ ١٤٢.

كما قرر ابن السبكي أن أصول الفقه متوسطٌ بين أصول الدين وفروعه، فهو يستمد من الأول، ويمد الثاني[١].

فإذن إلحاق أصول الفقه بأصول الدين غير مسلم.

الدليل الثاني:

أن أصول الفقه إما أن ترجع إلى أصولٍ عقلية، وإما أن ترجع إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وكلاهما قطعيٌ، فما رجع إليهما وهو أصول الفقه قطعيٌ أيضاً[٢].

المناقشة:

هذا الدليل عند الشاطبي، وقد بناه على مقدمتين:

إحداهما: أن أصول الفقه راجعة إلى كليات الشريعة، أو الأصول العقلية.

والثانية: أن كل مارجع إليهما قطعي؛ لأنهما قطعيان.

فالنتيجة: أن أصول الفقه قطعية.

والمناقشة تسلط على المقدمة الثانية؛ ذلك أننا لو تصفحنا جميع مسائل أصول الفقه لوجدنا مسائلَ ظنية كثيرة، وذلك كالقول في تفاصيل العلل، ومباحث التعارض والترجيح، وتفاصيل أحكام الأخبار، وكثيرٍ من أحكام الإجماع، وغيرها، وحينئذٍ إما أن يقر المستدل بظنية هذه المطالب وأنها من أصول الفقه، وإما أن يلتزم اطّراح كل ما ندّ عن القطعية، ويراه داخلا في البحث الأصولي بالتبع لا بالقصد الأول[٣] وفي كلا الحالين يتنازل المستدل عن كثيرٍ من دعواه؛ لأنه يسلم أن في الأصول مطالب

---

(١) انظر: الإبهاج ١/ ١٧.

(٢) انظر: الموافقات ١/ ١٨، ١٩.

(٣) وقد التزم الشاطبي هذا في نهاية مقدمته ١/ ٢٤.

ظنية، ثم قد يقول إنها بالتبع لا بالقصد الأول، وهذا يُسقط كلية دعواه، أو يكدرها.

الدليل الثالث:

أن أصول الفقه لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمرٍ عقلي أو كليٍّ شرعي؛ لأن الظن لا يدخلهما(١).

المناقشة:

هذا الاستدلال استثمارٌ آخر للمقدمتين السابقتين، فيناقش بما سبق.

وقد يناقش بمنع رجوع بعض الأصول إلى كليات الشريعة، بل هي راجعة إلى أدلة جزئية، ولم ترتق في إثباتها لأن ترجع لأمر كلي، فليسلّم المستدل بظنيتها.

الدليل الرابع:

أن الأصل عدم جواز إثبات الشريعة بالظن، وإنما استثنيت الفروع من ذلك، فتبقى أصول الفقه على الأصل، فما كان ظنياً، أو ثبت بطريق ظني يخرج من الأصول وإن بحث معها.(٢)

المناقشة:

يمكن أن يناقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: عدم التسليم بهذا الأصل؛ لأن أكثر الشريعة على جواز العمل بالظن، فالأصل مع الأكثر لا يخالفه.

قال الطوفي: "وأما قولهم: الأصل عدم العمل بالظن، فممنوع أيضاً في الشرعيات؛ لأن مبنى الشرع على غلبة الظن، ولهذا كانت أكثر أدلته

---

(١) انظر: الموافقات ١/ ١٩.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ١٥٦، شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٢١.

ظنية، كالعموم، والظواهر، وخبر الواحد، والقياس، فلو كان الأصل عدم العمل بالظن فيه لكان أكثره واقعاً على خلاف الأصل، وذلك خلاف الأصل، إذ الأصل في الفنون جريان جميعها، أو أكثرها على وفق الأصل، وإنما يمتنع العمل بالظن في المطالب القطعية، والأحكام العقلية، لكن الكلام ليس في ذلك"[١].

الوجه الثاني: أن هذا الاستدلال مبنيٌ على قضية تقسيم الشريعة إلى قطعيات وظنيات، وهذا التقسيم فيه ما فيه كما سبق.

أدلــة القــول الثــاني:

استدل القائلون بظنية أصول الفقه بأدلة، أذكر منها ما يلي:

الدليل الأول:

واقع أصول الفقه؛ إذ إن المتصفح لما دونه المصنفون من أصول الفقه يجد مطالبَ كثيرةً استندت إلى دلائلَ ظنية، فهي إذن ظنية، والاختلاف الواسع في المطالب الأصولية أكثر من أن ينكره أحدٌ، وهو أمارةُ الظنيةِ التي تعتري هذه الأصول[٢].

قال ابن عاشور: "لم نرهم - أي الأصوليين - دونوا في أصول الفقه أصولاً قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا في أصول الدين، بل لم نجد القواطع إلا نادرة، مثل ذكر الكليات الضرورية: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال، والعرض، وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه ظنية"[٣].

---

(١) شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٢١.

(٢) انظر: نفائس الأصول ١/ ١٦١، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٦، مجموع الفتاوى ٦/ ٥٦، مقاصد الشريعة لابن عاشور (١٦٨).

(٣) مقاصد الشريعة (١٦٨).

المناقشة:

يجاب عن هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: أن المطالب الأصولية الظنية داخلةٌ بالمعنى فيما دل عليه الدليل القطعي[1].

الـــرد:

رُدَّ هذا الجواب بأنه يفتح الباب لدخول الفروع - أيضاً - في القطعيات؛ لأنها داخلة بهذا الاعتبار في دلائل الأصول[2].

كما أن المستدل هنا لم يقبل من المستدل بخبر الواحد في القطعيات الاستناد على قطعية الدلالة على حجية خبر الواحد، مع أنه داخل بالمعنى فيما دل عليه الدليل القطعي.

الوجه الثاني: أن ماكان ظنياً لا يدخل ضمن أصول الفقه، وإن بحث معه، فالبحث تفريع بالتبع لا بالقصد الأول[3].

الـــرد:

هذا يؤدي إلى عدم تمييز الأصول من غيرها، كما أنه يفضي إلى إخراج عددٍ كبيرٍ من القواعد الأصولية عن أصول الفقه.

ومع أن مناقشة المعترض للمستدل غير متوجهة إلا أن التمسك بمجرد واقع أصول الفقه المدون فيه خلطٌ ظاهر بين أصول الفقه وعلم أصول الفقه؛ حيث إن علم الأصول كغيره من العلوم والفنون تقع فيها مطالبُ خارجةٌ عن صلب موضوع العلم، مع أنها داخلة في العلم دخول التتمة والتكميل، حتى يخرج العلم في نسقٍ متكامل مضاهياً الفنون الأخرى.

---

(١) انظر: الموافقات ١/ ٢١.

(٢) انظر: تعليق دراز على الموافقات ١/ ٢١ ح ٢.

(٣) انظر: الموافقات ١/ ٢٣.

الدليل الثاني:

أن أصول الفقه إلى الأحكام العملية أقرب، فهي وسيلة إليها، فتأخذ حكمها في عدم اشتراط القطعية[١].

المناقشة:

يمكن أن يناقش بعدم التسليم بهذه المنزلة لأصول الفقه بناءً على أصل المعترض، بل منزلته أعلى من ذلك، فهو يأخذ حكم أصول الدين في أحكام عدة منها اشتراط القطعية.

الدليل الثالث:

أن أصول الفقه من جملة المسائل الشرعية التي تثبت بالدليل الصحيح قطعياً كان أو ظنياً، وليس صحيحاً أن هناك مسائل شرعية مختصة باشتراط القطعية في إثباتها[٢].

المناقشة:

يمكن أن يناقش بعدم التسليم بالتسوية بين المسائل الشرعية بناءً على أصل المعترض، بل المسائل الشرعية أصولٌ وفروع، فالأصول لا تثبت إلا بالقاطع وتسمى القطعيات، والفروع قد تثبت بالظني وتسمى الظنيات، وأصول الفقه تدخل في القسم الأول.

الترجيح:

بعد القراءة والكتابة في مسألة أصول الفقه بين القطعية والظنية يظهر لي ما يلي:

أولاً: الخلاف في هذه المسألة قويٌ متعادل، وجانب المعترض فيها

---

(١) انظر: المنخول (٣٣٢)، العدة ٤/ ١٠٨١، الواضح ٥/ ٣٣١، شرح مختصر الروضة ٢/ ١٣٢، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٢٤.

(٢) انظر: شرح اللمع ١/ ١٣٨، العدة ٤/ ١٢٩٤، مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٠٧، المعتمد ٢/ ١٩.

ظاهر على المستدل نفياً وإثباتاً، بحيث إنني وجدت الاعتراض على المستدل على قطعية أصول الفقه قوي ومتوجه، وهو اعتراض على المثبت، كذا الاعتراض على المستدل على نافي القطعية قوي ومتوجه، وهو اعتراض على النافي.

قال العضد: "عليه - أي اشتراط القطعية من عدمها - دلائل واعتراضات مشكلة من الجانبين"(١).

ولأجل ذلك لا توجد لأكثر الأصوليين آراء صريحةً في هذه المسألة، بل يُجتَهد في استخراج آرائهم بعد استقراء منهجهم في الاستدلال على القاعدة الأصولية، ومع ذلك قد تجد الاضطراب واختلاف المنهج عند بعضهم.

فمثلاً وجدت الآمدي في مواضع من الأصول يصرح باشتراط القطعية لإثبات الأصل، ثم يأتي في مواضع أخرى بما يدل على توقفه في المسألة.

قال في جوابه عن إحدى المعارضات في مسألة التعبد بخبر الواحد: "المعتبر في الأصول القطع واليقين، ولا قطع في خبر الواحد، بخلاف الفروع فإنها مبنية على الظنون"(٢).

ومنع إثبات حجية خبر الواحد بالظنيات؛ لأن الكلام في الأصول(٣).

ولكنه عندما جاء إلى القياس اختار حجيته، وأنها ثابتة بالدليل الظني وليس القطعي(٤).

وكان قد ختم الحجاج والمعارضات في حجية خبر الواحد بقوله: "فمن اعتقد كون المسألة قطعية فقد تعذر عليه النفي والإثبات لعدم مساعدة

---

(١) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٤٤.

(٢) الإحكام ٢/ ٦٤.

(٣) انظر: المصدر السابق ٢/ ٧٥، ٨٤.

(٤) انظر: المصدر السابق ٤/ ٣١.

الدليل القاطع على ذلك، ومن اعتقد كونها ظنية فليتمسك بما شاء من المسالك المتقدمة، والله أعلم بالصواب"(١).

قال الشيخ عبدالرزاق عفيفي: "انظر ما خرج به من المسألة تجد أنه لم يخرج إلا بترديد بين كونها قطعية وظنية، ولم يركن إلى أحدهما، فكيف يصح هذا مع دعواه في مواضع كثيرة أن مسائل الأصول قطعية، بل كيف يصح ذلك مع قوله وقول كثير من كبار الأصوليين بالوقف في مسائل كثيرة كمسائل الأوامر؛ لشدة الخلاف بها، وقوة الأدلة من الطرفين، وقد يحار بعضهم أحياناً في المسألة، ويحيل من أراد التحقيق فيها على غيره"(٢).

فهذه المواقف يمكن أن نخلص منها إلى أنه يغلب على رأيه في هذا الأصل التوقف، وهو الحال عند تلميذه ابن الحاجب وهو يجعل المعترض في هذه المسألة مستظهراً من الجانبين(٣).

قال التفتازاني عن هذه المسألة: "أدلة الإثبات والنفي ضعيفة، ووجوه المنع والدفع قوية"(٤).

ثانياً: المطالع بإنصاف لكثيرٍ من أصول الفقه المدونة، والأدلة المثبتة لها، وما أثير حولها من اعتراضات ومعارضات، يجد أن جانب المعترض أكثر ظهوراً، وهو الذي أنتج تسلسل الأدلة والاعتراضات في أصول الفقه، والذي أنتج منهج التوقف في المسائل الأصولية، والذي يعبّر عن قوة وجوه المنع والدفع الموجهة لاستدلال المثبت للأصل والنافي له، والعجيب أن منهج التوقف يبرز عند بعض من يشترط القطعية في أصول الفقه أو يظهر منه اشتراطها كالآمدي(٥)وهذا كله يدل على أن القول بقطعية أصول الفقه

---

(١) الإحكام ٢/ ٨٨.　　(٢) الإحكام ٢/ ٨٨ هـ ١.

(٣) انظر: المختصر مع شرح العضد ٢/ ٤٤.

(٤) حاشية التفتازاني على شرح العضد ٢/ ٤٤.

(٥) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "والآمدي تغلب عليه الحيرة والوقف في عامة الأصول الكبار" الفتاوى ٥/ ٥٦٢.

مجرد دعوى لا يسندها واقع ما دون من هذه الأصول، ويأتي منهج التوقف في المسائل الأصولية شاهداً على ظنية أصول الفقه في بعض المواضع، وتعادل أدلته المثبتة له.

ويبدو لي أن القول بقطعية أصول الفقه انطلق أولاً من مجرد الاصطلاح، فقد أسس القوم أن مصطلح الأصل لا يقبل الظنية، فالمظنونات إذن لا تقبل في الأصول، فهاهو أبو إسحاق الشاطبي يختم مقدمته في قطعية الأصول بافتراض التسليم باعتراض مدعي الظنية، والاكتفاء في جانب المستدل بمجرد الاصطلاح، فقال: "ولو سلّم ذلك كله فالاصطلاح اطّرد على أن المظنونات لا تجعل أصولاً، وهذا كافٍ في اطراح الظنيات من الأصول"[1].

والجواب عنه أن مجرد الاصطلاح غير كافٍ؛ لأنه غير مسلّم، بل غير منضبط كما سبق.

ثالثاً: يمكن أن يقوى القول بقطعية أصول الفقه في المقامات التالية:

المقام الأول: القول بقطعية أصول الفقه عند صاحب الأصل، وهو المجتهد، وإن كان الأصل ظنياً عند مخالفه، بمعنى اشتراط العلم في اعتقاد الرجحان دون رجحان الاعتقاد، وهذا أقرب المسالك في إثبات نظرية القطع في المعارف كلها؛ إذ قد نجد من المتعذر تصور قطعية مطلقة لا تضاف إلى صاحب القطع، وهو الناظر أو المتأمل أو المجتهد، فالأقرب أن القطع والظن ليسا صفة ملازمة للدليل، بل للمستدل، فإذا اخترنا هذا في الأدلة المثبتة للأصول فكذا الأصول لا تكون القطعية أو الظنية صفة ملازمة لها بإطلاق، بل هي مرتبطة بالمستدل على الأصل وهو المجتهد، وبناءً على هذا فالمجتهد مكلف في الأصول التي يبني عليها فتواه باستقراءٍ ينتج القطع عنده أن هذا الأصل أو ذاك صالح للبناء عليه، ولا تضره إذن

---

(١) الموافقات ١/ ٢٣.

منازعة الخصم في قطعية أصله؛ لأن ظنية الأصل عند المعترض مبنية على نظره واستدلاله هو.

وهذا المسلك في إثبات قطعية أصول الفقه مستفادٌ من نقد شيخ الإسلام ابن تيمية لنظرية القطع والظن في المعارف عند المتكلمين في أصول الدين[(١)] ومع أني لم أجده في حدود اطلاعي يذكره في معرض حديثه عن قطعية أصول الفقه إلا أن الظاهر أنه منهج عام يحكّمه في كل ما قيل فيه إنه أصل، أو قاطع، أو تشترط فيه القطعية.

وقد تأملت كثيراً قولَ الشاطبي بقطعية أصول الفقه، فوجدته قريباً جداً لأن يرجع لهذا المقام من القول بالقطعية النسبية الإضافية؛ لأنه اختار مسلك الاستقراء لإثبات قطعية الأصل، والاستقراء مسلك نسبي يختلف من مجتهد لآخر، فقد نجد أحد المجتهدين يصل للقطع بأدنى استقراء، بينما نجد آخر يزيد عليه في الاستقراء فلا يخرج إلا بظنية الأصل، ثم لا يختاره، وليس معنى نسبية القطع والظن إلا هذا، ولذا نجد موقف الشاطبي من الأدلة الظنية المثبتة للأصول مغايراً تماماً لموقف مدرسة المتكلمين في أصول الفقه، فهو يقبلها في إثبات الأصول، شريطة أن يعضد بعضها بعضاً في إثبات الأصل بعد الاستقراء[(٢)].

فإذن يبقى اشتراط قطعية الأصول عند صاحب الأصل متوجهاً، وقد يكون القدر الزائد من القطعية في هذا الباب متعذرَ الوقوع إلا في الأذهان فقط.

المقام الثاني: القول بقطعية أصول الفقه ولكنّ القطعية لا تكتسب من المدارك المسطورة في الكتب الأصولية المدونة فقط، بل إن على المجتهد استقراء أقضية الصحابة - رضوان الله عليهم - والاطلاع على مناظراتهم

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/ ٢١١، وانظر ص (١١٢) من هذا البحث.

(٢) انظر: الموافقات ١/ ٣٠.

وفتاويهم، والبحث عن متمسكات الأصول ومداركها في مصادر الشريعة الواسعة.

وقد وجدت شهاب الدين القرافي ينقل عن الأبياري[١] كلاماً يعضد هذا المقام حيث قال: "قد بيّنا كلام الأبياري، وأن مسائل أصول الفقه قطعية، وأن مدركها ليس موضوعاً في الكتب، بل حصل للعلماء بكثرة الاطلاع والبحث، فصارت عندهم كسخاء حاتم، وشجاعة علي، فلا يمكن أن يوضع في الكتب ما يفيد القطع بذلك، بل إنما حصل القطع لمن حصل له ذلك بكثرة الاطلاع، وحينئذٍ الموضوع في الكتب إنما هو ثبتة على أصل المدرك لا نفس المدرك"[٢].

وقال في موضع آخر: "العلماء يقولون: إن مسائل أصول الفقه يحصل بها العلم لمن كثر اطلاعه، واشتد بحثه عن موارد الشريعة، وأقضية الصحابة - رضوان الله عليهم - ومناظراتهم، وفتاويهم، وغير ذلك، ومعلوم أن هذا البحث والاطلاع لا يحصل لكل أحد، بل ولا لأكثر الناس، وإنما يحصل للأفراد القليلة، ولا يقول أحد إن أصول الفقه يكون معلوماً لكل أحد، بل ولا مظنوناً"[٣].

فهذا المسلك في إثبات قطعية أصول الفقه يضع حداً لادعاء ظنية أصول الفقه من خلال ما دون من أصول ومدارك فقط، ويجعل مدارك القطعية أوسع وأكثر من أن تسطر في كتاب واحد، وهذا قريب جداً ومقنع، وقد يؤول في النهاية لما ذكرته في المقام الأول؛ لأنه يربط القطعية باستقراء

---

(١) شمس الدين علي بن إسماعيل بن علي بن حسين الأبياري المالكي، أبو الحسن، ينسب إلى " أبيار " بلدة بمصر على شاطئ النيل، ولد سنة ٥٥٧هـ، برع في علم الكلام وعلم الفقه وأصوله، وله شرحٌ على البرهان سماه: التحقيق والبيان شرح البرهان، كما ألف كتاب: سفينة النجاة، ونحى فيه منحى الغزالي في إحياء علوم الدين، توفي سنة ٦١٦هـ.
انظر: الديباج المذهب (٢١٣)، شجرة النور الزكية (١٦٦).

(٢) نفائس الأصول ٣/ ١٣١٦.

(٣) المصدر نفسه ٣/ ١٣١٤.

مدارك غير منحصرة، والاستقراء ينتج القطع على اختلاف من مجتهد لآخر، وهذا ظاهر.

ومع وجاهة هذا المسلك في إثبات قطعية أصول الفقه إلا أنه لم يقنع ابن عاشور فجعل يزيفه بقوله: "وهذا جوابٌ باطل؛ لأننا بصدد الحكم على مسائل أصول الفقه، لا على ما يحصل لبعض علماء الشريعة"[١].

فابن عاشور مصرٌّ على أن تكون أصول الفقه قضية مطلقة، وعلى أن تثبت لها القطعية أو تنتفي من هذه الجهة، وفي كل ذلك ننطلق مما دون من أصول ومدارك، فهذا من وجهة نظري في غاية التعذر، على أن مسائل أصول الفقه ليست مقصودة بالبحث بهذا الإطلاق؛ لأنه لا ينبغي أن ينازع في أن الظنية قد تسللت إلى كثير من مسائل أصول الفقه كعلم، حاله حال غيره من العلوم والفنون.

المقام الثالث: التفريق بين أصول الفقه بمعنى الأدلة، وأصول الفقه بمعنى القوانين والمناهج الكلية، فمثلاً نشترط القطع بحجية الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، ولا نشترطه في قاعدة حمل المطلق على المقيد، وشمول العام لأفراده في الدلالة، وقانون التعارض والترجيح، ومناهج العلل واستخراج مناسبات الأحكام وما إلى ذلك، فهذه كلها قوانين ومناهج كلية وضعت لا لأنفسها، ولكن ليعرض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر[٢]، ولذا لم يتعلق بها تكليفٌ أو اعتقاد، بخلاف الأصول بمعنى الأدلة[٣]، وسوف يأتي معنا لاحقاً أن التصويب والتخطئة بالمعنى الاصطلاحي لا يتعلقان بهذه المناهج والقوانين الكلية، بل يتعلقان بالأدلة الإجمالية فقط.

---

(١) مقاصد الشريعة (١٧١).

(٢) انظر: الموافقات ١/ ٢١.

(٣) انظر: تعليق دراز على الموافقات ١/ ٢١ هـ٤.

ومع أن الشاطبي كان قد زيف هذا التفريق في مقدمته[١] إلا أنني أراه أقرب من إطلاق القول بالقطعية في جميع أصول الفقه، ولاسيما ونحن نجد أكثر الاختلاف عند الأصوليين منصوباً في المناهج والقوانين دون الأدلة إلا ما ندر.

وعلى كل حال تبقى القطعية التي رامها المتكلمون في أصول الفقه متعذرة، على الأقل في حدود ما نطلع عليه في أصول القوم المدونة أدلةً ومناهجاً، والله أعلم بالصواب.

نوع الخلاف وثمرته:

أما من جهة محل الخلاف فلا شك أنه خلاف حقيقي، وقد توارد على محل واحد وهو أصول الفقه، بغض النظر عن تلك المباحثات التفصيلية التي وقعت في ثنايا أصول الفقه كعلم.

وأما من جهة الثمرة فهو خلاف معنوي قد انبنت عليه بعض الثمرات كما يلي:

أولاً: التصويب والتخطئة في أصول الفقه.

لاشك أن القول بقطعية أصول الفقه من عدمها قد أثر في منهج التصويب والتخطئة في الخلاف الأصولي، كما سيأتي في المطلب التالي.

ثانياً: انحصار الأدلة ومناهج الاستنباط «الاجتهاد في أصول الفقه».

هذه من المسائل المهمة التي تبنى على القول بقطعية أصول الفقه، بل قد تكون إحدى غايات القائلين بالقطعية تعظيم شأن أصول الفقه، وإغلاق الباب دون المتلاعبين بمناهجه وقواعده، حتى لا يتعرضون لها بالزيادة أو النقصان تحت أي تأويل كان، فعلى القول بقطعية أصول الفقه تكون مناهج الاستفادة من أدلة الأحكام الشرعية منحصرة فيما قرره الأصوليون من

---

(١) انظر: الموافقات ١/ ٢٢.

مناهج، ولذا نجد من معالم منهج المخطئة في أصول الفقه - كما سيأتي - المنع من إحداث قول آخر بعد استقرار الخلاف.

ومع أن القائلين بظنية أصول الفقه يعظمون من شأن تلك الأصول والمناهج، ويردونها إلى الأدلة الشرعية المثبتة لها، ولا يتجاوزونها عبر العصور، إلا أن القول بظنية أصول الفقه، مع ما عضده من واقع المطارحات الأصولية المشحونة بالاختلاف والمناقشات والمعارضات، كل ذلك جعل بعض دعاة تجديد المناهج الأصولية من المعاصرين ينادون بوضع قواعد ومناهج جديدة للاستنباط، متمسكين بعدم استقرار الأصول السابقة، وظنيتها، وكونها قابلة للاختلاف، وبالتالي للقبول والرد، فإذن لاحرج - والحال ما ذكر - أن تُحدث مناهج جديدة تناسب روح العصر ومناهج بحثه ووسائل الاطلاع المتاحة، لنعيد من خلالها قراءة النص الشرعي وتفسيره.

يقول الأستاذ عبدالوهاب السليماني: " أصول المتأخرين بالنظر لما غشيها من التعقيد يمكن أن تكون قابلةً للتجديد في الجملة، لأن أصحابها أنفسهم ليسوا على اتفاق بشأنها فيما بينهم، فقام اختلافهم دليلاً على أنها قابلة للنقاش والمراجعة، وإلا كانت محل اتفاق فيما بينهم.

إن أصول الفقه كما ورثناها عبر أجيال، وُضِعت تحت تأثير ظروفٍ مغايرة للظروف التي نحياها، ولتلبية حاجات محدودة، انفعالاً بطابع التحفظ، والخوف الشديد على مصير الدين، وفي نطاق علمي ضيق حيث كانت وسائل الاتصال بالعالم الخارجي بدائية بطيئة، والتبادل بين الأمم في مختلف المجالات قليلاً نسبيا، وهي بالتالي أصول لم تعد قادرة على حل المعضلات الطارئة في مجال المعاملات المدنية والتجارية والسياسية والإدارية... سواء داخل حدود الدولة أو خارجها "[(١)].

---

(١) الاجتهاد في الفقه الإسلامي – ضوابطه ومستقبله: (٣٨٩، ٣٩٠).

ويقول الدكتور حسن الترابي في "تجديد أصول الفقه الإسلامي": "وفي يومنا هذا أصبحت الحاجة إلى المنهج الأصولي الذي ينبغي أن تؤسس عليه النهضة الإسلامية حاجة ملحة، لكن تتعقد علينا المسألة بكون علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي"[١].

ويقول الدكتور كمال أبو المجد: " والاجتهاد الذي نحتاج إليه اليوم، ويحتاج إليه المسلمون، ليس اجتهاداً في الفروع وحدها، وإنما هو اجتهاد في الأصول كذلك.. وكم من مسألة تواجه المسلمين اليوم فإذا بحثوها وأعملوا الجهد طلباً لحكم الإسلام فيها أفضى بحثهم إلى وقفة مع الأصول... وليس ما تُردده الكثرة الغالبة من المعاصرين من امتناعٍ في الاجتهاد في الأصول إلا التزاماً بما لا يلزم، وتقصيراً في بذل الجهدِ بحثاً عما ينفع الناس"[٢]

فهنا ينبغي أن لا ننكر أن ظنية بعض المناهج الأصولية فتحت الباب لدعاة التجديد للمناداة بتجاوزها، عبر طرح مناهج بديلة لا تستند إلى النصوص الشرعية، بل هي أقرب لمناهج البحث في العلوم غير الشرعية.

وقد نستطيع القول إن فكرة قطعية أصول الفقه عند المتقدمين حفظت له قدراً كبيراً من الثبات والاستقرار في الأدلة والمناهج معاً.

ثالثاً: التقليد في أصول الفقه.

بنى بعض الأصوليين - وهو القرافي نقلاً عن البصري - أن من ثمرات القول بقطعية أصول الفقه المنع من التقليد فيه، بخلاف الفروع، فإنها لما كانت ظنية جاز التقليد فيها[٣].

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي: (٧٣).
(٢) حوار لا مواجهة، د.كمال أبو المجد: (٤٢).
(٣) انظر: الفروق ٢/١٥٦.

وقد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة أن هذه المسألة من ثمرات الخلاف في قطعية أصول الفقه، بحيث يلزم على أصل من قال بالقطعية أن يمنع التقليد فيه، بينما يلزم على أصل من قال بالظنية جواز التقليد فيما كان ظنياً، ولكنّ هذا غير وارد هنا؛ لأن أصول الفقه آلة المجتهدين ومنهجهم في الاستنباط، لذا فالتقليد فيه غير وارد، فمعرفة الأصول والنظر فيها شرطٌ بدهي لأي مجتهد، فأصول الفقه لا يتعلق بها تقليد؛ لأنها في الجملة مناهج وضعت لا لأنفسها بل ليتوصل بها المجتهدون إلى غيرها من الأحكام الشرعية، ولذا فالاعتقاد لا يتعلق بها من حيث هي أصولٌ للفقه، فلا يتصور أن نكلف أحد المقلدين التعبد باعتقاد أن للعموم صيغة، أو أن دلالة العام على أفراده قطعية، أو غيرها من المناهج، فإن كلف المقلد التعبد بشيء من ذلك كحجية الكتاب والسنة، وأن الأحكام الشرعية ترد إليهما، وأن إجماع المسلمين حجة، فليس مرد هذا التكليف إلى أصول الفقه، بل إلى أحكام شرعية تتعلق باعتقاد المقلد تجاه الكتاب والسنة والإجماع.

فإذن التقليد في أصول الفقه غير وارد، سواءً أقلنا بالقطعية، أم بالظنية، وبناءً عليه لا معنى - عندي - للفرق الذي نقله القرافي عن أبي الحسين البصري بين الفقه وأصول الفقه بأن التقليد يجوز في الفقه ولا يجوز في أصول الفقه؛ لأن مستند التفريق عنده هو القطعية في أصول الفقه دون الفقه، وهذا المستند لا ينتج ذاك الفرق؛ لأن التقليد متعذر في أصول الفقه على كل حال، بخلاف ما لو فرق بين أصول الدين والفروع بذات الفرق، فإنه متوجه؛ لأنه يتعبد بالتقليد في كليهما ولو على أحد الأقوال كما في أصول الدين[1].

منشأ الخلاف في قطعية أو ظنية أصول الفقه:

يبدو أن الخلاف في هذه المسألة يلتفت إلى أصلين:

---

(١) انظر: المصدر السابق ٢/ ١٥٦.

الأصل الأول: تقسيم الدين إلى أصول وفروع، قطعيات وظنيات، واشتهار اصطلاح أن الأصل لا يكون إلا قطعياً، ولا يقبل فيه الظن، فدعوى قطعية أصول الفقه انطلقت من هذا الأصل، ولم تلتفت لواقع أصول الفقه المدون إلا على سبيل اختبار القطعية لطردها بأي تأويل كان، بعد أن حسمت أن أصول الفقه كأصول الدين في القطعية.

قال ابن عاشور: "وأنا أرى أن سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع هو الحيرة بين ما أَلِفوه من أدلة الأحكام، وما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية، فهم قد أقدموا على جعلها قطعية، فلما دونوها وجمعوها أَلْفَوا القطعي فيها نادراً ندرةً كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول، كيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه؟!"[1].

لقد حاول المتكلمون ومعهم الشاطبي إخضاع هذه المسألة لقضية الاصطلاح، ليطّرحوا الظنيات من أصول الفقه، ولكن هذا الاصطلاح لم يستقر ولم يطّرد في أصول الدين في المقام الأول، فكذا هنا، فهو اصطلاح وتقسيم في الأذهان فقط.

قال الشاطبي: "الاصطلاح اطرد على أن المظنونات لا تجعل أصولاً، وهذا كافٍ في اطراح الظنيات من الأصول بإطلاق"[2].

الأصل الثاني: منزلة أصول الفقه.

اختلف الأصوليون في منزلة أصول الفقه بين أصول الدين وفروعه العملية، هل هو ملحقٌ بأصول الدين في جميع الأحكام ومنها القطعية، أو أنه أقرب للأحكام الشرعية العملية ولاسيما في اعتبار الظنية مسلكاً صحيحاً تثبت به الأصول؟

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (١٧٢). (٢) الموافقات ١/ ٢٣.

وهذا الأصل مرتبطٌ بالأصل السابق ولكنه أخص منه، فالقائلون بقطعية أصول الفقه يلحقونها بأصول الدين في القطعية، لأنها في منزلتها، وهذا مردّدٌ كثيراً في استدلالاتهم في آحاد المسائل الأصولية.

ثم من هؤلاء من يسوي بين الأصلين في جميع الأحكام، فقد نقل القرافي عن أبي الحسين البصري(١) نحواً من ذلك، حيث قال: "قال أبو الحسين في شرح العمد(٢): لا يجوز التقليد في أصول الفقه، ولا يكون كل مجتهد فيه مصيباً، بل المصيب واحد، بخلاف الفقه في الأمرين. قال: والمخطئ في أصول الفقه ملومٌ، بخلاف الفقه فهو مأجور، فهذه ثلاث قواعد خالف فيها الفقه أصوله؛ لأن أصول الفقه ملحق بأصول الدين، وأصول الدين كذلك"(٣).

ولكن هذه التسوية غير مسلمة؛ لتفاوت المرتبة بين أصول الدين وأصول الفقه، واختلاف المقصود منهما؛ ولذا فقد تعقب ابن الشاط القرافيَّ عندما أطلق في فروقه أن أصول الفقه ملحقة بأصول الدين، وبين

---

(١) لم يتحرر عندي رأي أبي الحسين البصري في قطعية أصول الفقه، فقد نسب له القرافي في هذا المقام كلاماً حول التخطئة والتأثيم في أصول الفقه، وهذا يفهم منه قوله بقطعية أصول الفقه، بينما وجدته في مواضع من كتابه المعتمد يثبت القواعد الأصولية بخبر الواحد، ويدفع الاعتراض على ظنيته بأن المقصود من القاعدة العمل، فيجوز أن تثبت بخبر الواحد كما في الأعمال، فهذا يفهم منه قوله بظنية أصول الفقه، وأنه كالأحكام العملية في الظنية.

انظر: المعتمد (٢/ ١١٩، ٢٢٣).

(٢) ذكر القرافي في النفائس أن كلام البصري في شرح العمد، وتابعه الزركشي في البحر المحيط، وذكر في الفروق أن كلامه في كتاب المعتمد في أصول الفقه، وهذا الكلام- على كل حال - غير موجود في كلا الكتابين، ولكن قد يفهم معناه على وجه العموم عند بعض العبارات، فقد ذكر في شرح العمد أنه لا يجوز التقليد في سائر الأصول، وذكر في المعتمد أنه لا يجوز التقليد في أصول الشريعة، فهذه إشارات عامة ربما احتوت على هذا الرأي، وقد تكون عبارة القرافي التي نقلها من زيادات المعتمد المفقودة، والله أعلم.

انظر: المعتمد ٢/ ٢٦٥، شرح العمد ٢/ ٣٠٦، نفائس الأصول ١/ ١٦١، الفروق ٣/ ١٥٦، البحر المحيط ٦/ ٢٤٠.

(٣) نفائس الأصول ١/ ١٦١.

أن القول في هذا المقام ليس على إطلاقه، وقد كان تعقبه في محله[١].

وقد أدرك الشاطبي عدم صحة هذا الإطلاق، فحاول أن يقرب أصول الفقه من أصول الدين، مع الاعتراف بتفاوت الرتبة فقال: "نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة، وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات"[٢].

أما القائلون بظنية أصول الفقه فإنهم ينطلقون من كونه واسطة بين أصول الدين وفروعه، بل هو إلى العمليات أقرب؛ ولذا لا حرج عندهم أن يكون ظنياً، أو أن تكون مدارك إثباته ظنية.

قال ابن عقيل: "أصول الفقه لا يطلب لها القطعيات من **الأدلة؛ إذ** كانت إلى إثبات الأحكام أقرب، وعن أصول الدين أبعد"[٣].

وعندما جاء علماء الفن يحدون الفقه[٤] رأى بعضهم أن قيد "العملية" أو "الفرعية" غير كافٍ في تمييز الفقه عن أصول الفقه؛ لأن الغاية من أصول الفقه العمل، فلا يخرجه وصف "العملية" أو "الفرعية" ولا يميزه عن الفقه، بل لابد من قيد "المكتسب من الأدلة التفصيلية".

قال ابن دقيق العيد عن إخراج أصول الفقه بقيد"العملية": "وفيه نظر؛ لأن الغاية المطلوبة منها العمل، فكيف تخرج بالعملية؟!"[٥].

وجعل الباجي هذا القيد مخرجاً أصول الدين فقط[٦].

---

(١) انظر: إدرار الشروق ٣/ ١٥٥.

(٢) الموافقات ١/ ٢٠.

(٣) الواضح ٥/ ٣٣١، وانظر: المسودة (٣٦٨، ٣٦٩).

(٤) عرف الفقه بأنه " العلم بالأحكام الشرعية العملية، المكتسب من أدلتها التفصيلية"، البحر المحيط ١/ ٢١.

(٥) البحر المحيط ١/ ٢١.

(٦) انظر: المصدر السابق ١/ ٢١، وانظر: إحكام الفصول ١/ ١٧٥.

وقال الطوفي جواباً عن الاعتراض على زيادة قيد "المكتسب من الأدلة التفصيلية" وأن قيد "الفروعية" كافٍ في إخراج أصول الفقه وتمييزه عن الفقه: "وقد يجاب عنه بأن أحكام أصول الفقه هي أصولية من وجه، فروعية من وجه، وذلك لأن العلم الشرعي المقصود لذاته إما متعلق بالعقائد القلبية، وهو علم أصول الدين، أو متعلق بالأفعال البدنية، وهو علم الفقه، ووقع علم أصول الفقه واسطة بينهما، فهو يستمد من أصول الدين، ويمد فروع الفقه، ولذلك كان من مواده علم الكلام، وهو أصول الدين، وتصور فروع الأحكام، لتمكن الحكم عليها بنفي أو إثبات عند ضرب الأمثلة"(١).

وعندي أن هذا هو الصحيح، وأن أصول الفقه لا يمكن أن تكون بمنزلة أصول الدين، بل هي إلى الأحكام الشرعية العملية أقرب، فتأخذ حكم ما اقتربت منه في الظنية.



(١) شرح مختصر الروضة (١/ ١٤١، ١٤٢).

المطلب الثاني

أثر القول بقطعية أصول الفقه في الحكم بالتصويب أو التخطئة فيها

لاشك أن القطعية تؤثر في أحكام التصويب والتخطئة من جهة تعدد الحق أو توحده، ومن جهة الإثم أو العذر حالة الخطأ، وقد شدد الجمهور في أحكام التصويب والتخطئة في العقائد لأنها في الجملة قطعية، فكان من المنتظر أن القول بقطعية أصول الفقه سيؤثر كذلك في أحكام التصويب والتخطئة فيها.

وقبل أن نبين أحكام التصويب والتخطئة في أصول الفقه ينبغي علينا أن نعرف الأحكام التي تقع بعد النظر في أصول الفقه، وهي الأحكام المصوّب أو المخطّأ فيها، لأن الكلام هنا عن اصطلاح خاص عند الأصوليين في التصويب والتخطئة، والذي قد لا يستقيم على بعض الأحكام الأصولية.

إذا تأملنا الخلاف في أصول الفقه نجده لا يخرج عن محلين:

المحل الأول: الخلاف في حجية الدليل أو الأصل.

المحل الثاني: الخلاف في منهج الاستدلال بالدليل أو الأصل.

وقد تكلم الشاطبي أن الأحكام المتصرفة في علم أصول الفقه لا تخرج عن الوجوب، والجواز، والاستحالة، ويلحق بها الوقوع أو عدم الوقوع كالكلام في الحجية، وهذه الأحكام راجعة إلى أدلة سمعية، أو عقلية، أو عادية، ولكن النظر في هذا العلم نظر في علم شرعي وأحكام

شرعية، فالمعتمد فيه بالقصد الأول الأدلة الشرعية، فإن استعمل الدليل العقلي أو العادي في أصول الفقه فعلى سبيل التركيب مع الدليل السمعي، أو الإعانة في طريقه، أو التحقيق لمناطه[(١)].

فإذن الحكم الذي يؤول إليه الخلاف في محليه السابقين هو حكم شرعي، وليس إلا الحجية أو عدمها، وإنما تحسن الإشارة إلى مثل هذا لأن كلام الأصوليين في بعض تفاصيل مناهج الاستدلال بالدليل الشرعي ربما ظهر منه أنه كلام في مناهج عقلية، أو لغوية تنطبق على أكثر من فن، فأحكامها أعم من أن تكون شرعية، فعندما يتكلم الأصوليون في مناهج تفسير النصوص وتركيب العلل وتصحيحها كيف يقال إن هذا حكم شرعي مع دورانه في اللغويات والعقليات؟!

فالجواب: أن الكلام في تفاصيل مناهج الاستدلال يؤول في النهاية إلى الكلام في الحجية، وتقرير أصل كلي تبنى عليه الأحكام الشرعية الجزئية، وهذا الأصل الكلي لا يمكن أن يكون إلا شرعياً؛ لأن الأحكام الشرعية تبنى عليه، بل إن منهج الأصوليين في تقرير هذه المناهج ينطلق من الاستدلال بالكتاب والسنة في المقام الأول، أو استقراء جزئيات كثيرة من فروع الشريعة يثمر القطع أو غلبة الظن أن هذا المنهج صحيح ومطّرد في عرف الشارع، واستدلال الأصوليين بدليل اللغة أو العقل أو العادة يأتي عاضداً للدليل من الكتاب والسنة واستقراء فروع الشريعة وأحكامها المنصوصة.

إذا تمهد ما تقدم فلنعرض للقول في التصويب والتخطئة في الحكم الشرعي الأصولي، وأثر القول بقطعية أصول الفقه في ذلك:

عبارات الأصوليين نادرة جداً عند الكلام عن التصويب والتخطئة في أصول الفقه، فلم أجد إلا إشارات عامة عند القرافي نقلاً عن أبي الحسين

(١) انظر: الموافقات ١/ ٢٥، ٢٦، ٢٧.

البصري، حيث قال: "قال أبو الحسين في كتاب المعتمد في أصول الفقه: إن أصول الفقه اختص بثلاثة أحكام عن الفقه، أن المصيب فيه واحدٌ، والمخطئ فيه آثم، ولا يجوز التقليد فيه. وهذه الثلاثة التي حكاها هي في أصول الدين بعينها"[١].

وكان الغزالي قد قسم القطعيات إلى كلامية وأصولية وفقهية، وعندما ذكر الأصولية قال: "نعني بها كون الإجماع حجة، وكون القياس حجة، وكون خبر الواحد حجة، ومن جملته خلاف من جوز خلاف الإجماع المنبرم قبل انقضاء العصر، وخلاف الإجماع الحاصل عن اجتهاد، ومنع المصير إلى أحد قولي الصحابة والتابعين عند اتفاق الأمة بعدهم على القول الآخر، ومن جملته اعتقاد كون المصيب واحداً في الظنيات[٢]، فإن هذه مسائل أدلتها قطعية، والمخالف فيها آثمٌ مخطئ"[٣].

وقال ابن عقيل: "أصول الفقه لا يطلب لها القطعيات من الأدلة؛ إذ كانت إلى إثبات الأحكام أقرب، وعن أصول الدين أبعد؛ ولذلك لا نفسق المخالف فيها ولا نبدعه"[٤]

وقال الباجي: "الفقهاء والأجلاء والأئمة قد اختلفوا في أصول الفقه

---

(١) الفروق ٣/ ١٥٦.

(٢) استشكل الدكتور/ محمد سليمان الأشقر عبارة الغزالي المتعلقة بالتصويب والتخطئة فقال: "وهو مشكل على مذهب المصنف؛ لأنه يضاد ما تقدم له وما يأتي له من تصويب كلا المجتهدَين المختلفَين في الظنيات، فلعل في العبارة تحريفاً". ٢/ ٤٠٠ هـ١، قلت: وفي نظري أن العبارة مستقيمة؛ لأن المؤلف لم يحك المذهب الحق عنده، بل العبارة متعلقة بقوله سابقاً: "ومن جملته خلاف من جوز خلاف الإجماع...الخ" فالمراد هنا: ومن جملة الأصول خلاف من اعتقد كون المصيب واحداً في الظنيات؛ أي فخلافه وقع في مسألةٍ قطعية، والدليل على أن هذا السياق هو المراد أنه ذكر قبلُ المجوزين لخلاف الإجماع المنعقد عن اجتهاد، مع أنه يرى في موضعه(١/ ٣٦٤) أن الإجماع المستند إلى الاجتهاد حجة لا يجوز خلافه، فهو إذن هنا يمثل على الخلاف في القطعيات وليس بالضرورة يحكي رأيه.

(٣) المستصفى ٢/ ٣٩٩، ٤٠٠.

(٤) الواضح ٥/ ٣٣١، وانظر: المسودة (٣٦٨، ٣٦٩).

التي توجب العلم والقطع، مثل اختلافهم في العموم، والأمر، وأن كل مجتهد مصيب، وإن لم يوجب ذلك تفسيق كل من خالفنا في مسألة منها "[(١)].

فهذه النقولات معبرة عن ثلاثة مناهج في تصويب أو تخطئة الخلاف الأصولي، وعلاقته بالقطعية والظنية:

المنهج الأول: إلحاق أصول الفقه بأصول الدين في أحكام التصويب والتخطئة، فالمصيب فيها واحدٌ، والمخطئ آثمٌ غير معذور، وذلك بجامع القطعية في كلٍّ، فأصول الفقه قطعية على هذا المنهج، فتشملها أحكام التصويب والتخطئة في القطعيات.

وهذا المنهج ظاهرٌ في عبارة الغزالي المتقدمة، وهو ظاهرُ عبارة البصري التي نقلها عنه القرافي، وقد نسب ابن الشاط منهج التخطئة والتأثيم في أصول الفقه إلى المتقدمين من الأصوليين، فقال: "المتقدمون من الأصوليين على التخطئة والتأثيم في أصول الفقه، والمتأخرون على خلاف ذلك "[(٢)].

وهو لازم مذهب من قال بقطعية أصول الفقه، وأنها بمنزلة أصول الدين، وعلى رأسهم أبو إسحاق الشاطبي.

المنهج الثاني: إلحاق أصول الفقه بالأحكام الشرعية العملية في أحكام التصويب والتخطئة من جهة العذر حالة الخطأ وعدم الإثم، والجامع هنا هو الظنية في كلٍّ، فأصول الفقه على هذا المنهج تثبت بالأدلة الظنية، فتشملها أحكام التصويب والتخطئة في الظنيات.

وهذا المنهج ظاهرٌ في عبارة ابن عقيل المتقدمة، ونسب ابن الشاط القول بالعذر في المسائل الأصولية للمتأخرين من الأصوليين[(٣)] ولعل السبب

---

(١) إحكام الفصول ٢/ ٧٢٤.

(٢) إدرار الشروق ٢/ ١٥٥.

(٣) انظر: المصدر السابق.

في رواج هذا المنهج عند المتأخرين من الأصوليين هو اشتهار الخلاف الأصولي واتساعه على وجهٍ يصبح القول معه بالتأثيم مكابرة ظاهرة؛ إذ ينبني عليه تأثيم جماعات من فضلاء الإسلام وأئمته وعلمائه، ممن دخلوا هذا الخلاف فأخطئوا الحق والصواب.

وهذا المنهج هو لازم مذهب من قال بظنية المطالب الأصولية، وجواز إثباتها بالمدارك الظنية.

المنهج الثالث: إلحاق أصول الفقه بأصول الدين في بعض أحكام التصويب والتخطئة، وإلحاقها بالفروع في أحكام أخرى، فمن جهة تعدد الحق فالحق في أصول الفقه واحدٌ، والدلالة عليه قطعية في الجملة، ولكن لا يلزم أن نقول بإثم المخطئ أو فسقه، بل هو معذورٌ كما قلنا في مخطئ الفروع.

وهذا المنهج تشهد له عبارة الباجي المتقدمة، وهو لازم مذهب من يرى عذر المجتهد من أهل القبلة في أصول الدين، كما أنه يظهر لي أن جمهور الأصوليين على هذا المنهج؛ لأنهم يرون قطعية أصول الفقه - كما يفهم في بعض نقاشاتهم في آحاد المسائل الأصولية - ولكنهم مع ذلك يستسيغون حكاية الخلاف، ويتلطفون كثيراً مع المخالف، ويقفون عند كل إيراد أو احتمال يورده على مسألة الخلاف، حتى بات الخلاف في الكتابات الأصولية ظاهرة لا تكاد تجد مطلباً أصولياً يسلم منها.

والحقيقة أننا لو قلنا باشتراط القطعية النسبية في أصول الفقه لهان الأمر عندما نعذر المخطئ فيها، أما أن نشترط قطعية مطلقة تُنزّل أصول الفقه منزلة أصول الدين، ثم نلوم هناك ونعذر هنا، فهذا يشبه أن يكون تناقضاً.

وبقي أن أنبه إلى أن التصويب في أصول الفقه معناه عذر المخطئ وعدم إثمه، ولكنه لا يأتي بمعنى تعدد الحق في نفس الأمر، حتى عند من يقول بظنية أصول الفقه وتعدد الحق في ظنيات الأحكام الشرعية العملية؛

لأن الكلام في أصول الفقه كلامٌ في كليات ومناهج شرعية عامة، وهي موضوعات لا تأتي الشريعة فيها إلا على وجهٍ واحد، إما النفي أو الإثبات، فلا يجوز أن ترد الشريعة بالحجية وعدم الحجية في أصل من هذه الأصول وإن كان مدركه ظنياً، فالخلاف في حجية القياس - مثلاً - لا يجوز أن ترد نصوص الشريعة بجميع أقاويل المختلفين فيه، بل الشريعة ليس لها إلا جهة واحدة صحيحة من هذا الخلاف وهي الحجية أو عدمها، والحق متعلقٌ بهذه الجهة فقط، أما الجزئيات فالمصوبة يرون أنه يجوز أن يرد النص - لو ورد - بجميع أقاويل المختلفين، وإنما قالوا ذلك لأنها جزئيات تختلف أحكامها من زمن لآخر، ومن مجتهدٍ لآخر، ومن ظرفٍ لآخر، والكلي لا يكون كذلك، فإذا وجدنا من يقول إن كل مجتهد في أصول الفقه مصيبٌ، فإن عبارته لا تصح إلا في العذر فقط حتى عند مصوبة الظنيات العملية في الشريعة.

فهذا حكم أصول الفقه من جهة تعدد الحق، والعذر حالة الخطأ إجمالاً، فأما تفصيل الموقف من المخطئ في أصول الفقه فليكن في المطلب التالي.



المطلب الثالث

الموقف من المخطئ في أصول الفقه

وتحته مسألتان:

المسألة الأولى: الموقف من المخطئ من حيث التكفير والتبديع والتأثيم.

المسألة الثانية: الموقف من المخطئ من حيث الاعتداد بخلافه في أصول الفقه.



المطلب الثالث

الموقف من المخطئ في أصول الفقه

وتحته مسألتان:

المسألة الأولى: الموقف من المخطئ في أصول الفقه من جهة التكفير والتبديع والتأثيم.

المخطئ في أصول الفقه مخطئ في حكم شرعي؛ لذا تثبت عليه أحكام الخطأ في الشرعيات، من العذر أو الإثم والفسق والبدعة والضلال، وقد تصل إلى الكفر.

وقد تقرر سابقاً أن الجمهور يرون أن المخطئ في أصول الدين آثم غير معذور، وقد يصل به الخطأ إلى الكفر والخروج من الملة؛ وذلك لأنها مطالب قطعية لا يعذر مخطئها، فهل يقال مثل ذلك في أصول الفقه، سيما وقد وجدنا بعض الأصوليين يشترطون فيها القطعية؟

عندما بحثت عن حكم المخطئ في مسائل أصول الفقه خاصة لم أجد سوى إشارات يسيرة، بعضها تؤثم المخطئ في أصول الفقه، وبعضها الآخر تعذره.

فأبو الحسين البصري - كما ينقل عنه القرافي- يرى أن المخطئ في أصول الفقه آثم، هكذا بإطلاق[1].

والغزالي يرى أن المخالف في المطالب الأصولية آثمٌ مخطئ؛ لأن أدلتها قطعية[2].

---

(١) انظر: الفروق ٢/ ١٥٦، نفائس الأصول ١/ ١٦١.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٣٩٩.

بينما يرى الباجي أن خلاف من خالف في المطالب الأصولية لا يوجب تفسيقه[١].

ثم يأتي القرافي فيتعقب البصري، ويرى التفصيل بين مسائل قوية المدارك، ومسائل أخرى ضعيفة المدارك، فيقول: "ينبغي أن تعلم أن من أصول الفقه مسائل ضعيفة المدارك، كالإجماع السكوتي، والإجماع على الحروب، ونحو ذلك، فإن الخلاف فيها قويٌّ، والمخالف فيها لم يخالف قاطعاً بل ظناً، فلا ينبغي تأثيمه"[٢].

وابن عقيل يرى أن المخالف في أصول الفقه لا يفسق ولا يبدع؛ لأنها إلى الأحكام الشرعية العملية أقرب[٣].

وفيما سوى الإشارات المتقدمة يمكن أن نأخذ حكم المخطئ في أصول الفقه عند من يرى أنها قطعية من إطلاقاتهم العامة في حكم المخطئ في القطعيات:

قال الشيرازي: "إنما يجب التبرؤ والتغليظ فيما يعلم بطريق مقطوع به، وصرح بدليله، وانقطع عذر من خالف فيه، فيجب التغليظ عليه والتبرؤ منه"[٤].

وقال أبو يعلى: "فما كان دليله مقطوعاً عليه علمنا إصابته، وقطعنا بخطأ من خالفنا، ونقضنا حكمه، وحكمنا بإثمه"[٥].

وقد حكى الزركشي أنه لا يحكم بفسق المخالف في حجية القياس وإن قيل إن دليله قطعي؛ لأنه متأول، ثم نقل عن بعض المتكلمين الحكم بفسقه[٦].

---

(١) انظر: إحكام الفصول ٢/ ٧٢٤.
(٢) نفائس الأصول ١/ ١٦١.
(٣) انظر: الواضح ٥/ ٣٣١.
(٤) التبصرة (٥٠٥).
(٥) العدة ٥/ ١٥٦٩.
(٦) انظر: البحر المحيط ٥/ ٢٩.

أما من جهة تكفير المخطئ في أصول الفقه فقد شاع على لسان الفقهاء والأصوليين أن منكر الإجماع كافر، مع تفريقهم بين الإجماع القطعي والظني[(١)] فهذا ينقلنا إلى حكم منكر أصل الإجماع والمخالف في حجيته، هل يكفر بخطئه حين أنكر أن الإجماع حجة شرعية؟

قال القرافي - بعد كلامه عن تكفير جاحد الحكم المجمع عليه -: "ليس تكفيره عند من كفره لأجل طعنه على الإجماع بتجويزه الخطأ عليهم، وإلا لكفرنا النظام والشيعة ومن معهم؛ لجحدهم الإجماع، ولكفرنا من يقول: هو ظني؛ لأنه يجوز عليهم الخطأ.بل مدرك التكفير كون الحكم لما صار ضرورياً من الدين صار منكره رادّاً على الله حكمه، ومن رد على الله تعالى ذلك كفر في الأحكام والأخبار، وبهذا البحث يظهر لك الفرق بين تكفيرنا لمن جحد الحكم، وعدم تكفيرنا لجاحد الإجماع، فإن جاحد الإجماع رادٌّ على الخلق، وطاعن عليهم، وجاحد الحكم راد على الله تعالى.

فإن قلتَ: جاحد الإجماع راد على الله تعالى في إخباره عن عصمة الإجماع، وهذا الإخبار عندكم قطعي، فقد جحد قطعياً.

قلتُ: مدرك الإجماع وإن كان قطعياً غير أن الخصم لم يحصل له ذلك الاستقراء التام، كما يعذر من جحد الصلاة وهو حديث الإسلام فإنه يعذر، وإنما يتجه التكفير حين ينتفي العذر"[(٢)].

فهذا النقل عند القرافي يفيد التفريق بين جاحد الإجماع، وجاحد حكم الإجماع، فالثاني يكفر على تفصيل فيه، والأول لا يكفر، ويمكن أن نوسع هذا الفرق ليصبح تفريقاً بين جاحد ثبوت الأصل وحجيته، وجاحد حكم الأصل بعد إقراره بثبوته، فالثاني قد يكفر بخلاف الأول.

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٨٥، نفائس الأصول ٦/ ٢٨٨٢، نهاية الوصول ٦/ ٢٦٧٩، المسودة (٣٤٤).

(٢) نفائس الأصول ٦/ ٢٨٨٢.

وإذا قلنا هذا في الإجماع وقبلناه تحتم علينا أن نقبله فيما دونه من الأصول من باب أولى، وقد ذكر إمام الحرمين ضابطاً في هذا الباب يمكن أن نستثمره في عذر المخالف المخطئ في أصول الفقه وإن كانت قطعية، حيث قال: "من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفّر، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم أنكره كان منكراً للشرع، وإنكار جزئه كإنكار كله"(١).

أي فيكفر، وبناءً على هذا الضابط فكل من أخطأ في أصلٍ من أصول الفقه، أو المناهج الكلية فقد أنكر طريقاً في ثبوت الشرع فلا يكفر، فالظاهرية أنكروا أن يكون القياس طريقاً صحيحاً يثبت به الشرع فلم يكفروا بل لم يأثموا بخطئهم فهم معذورون، والحنفية في موقفهم من الآحاد المعارض للأصول أو عموم البلوى(٢) قد أنكروا أن يكون الآحاد في مقابلة الأصول أو عموم البلوى طريقاً صحيحاً يثبت به الشرع، فيقوم عذرهم وتأويلهم من هذا الوجه.

وكذلك كل من نازع في أصل من الأصول أو منهج من مناهج الاستنباط يقوم عذره من هذه الجهة، شريطة أن يكون له النظر في هذا الباب بأن يكون من أهله كما سيأتي.

وقد طبق إمام الحرمين هذا الضابط على المنازع في حجية الإجماع فقال: "من ينكر أصل الإجماع لا يكفّر؛ والقول في التكفير والتبرؤ ليس بالهيّن"(٣).

---

(١) البرهان ١/ ٢٨٠.

(٢) الأصول: المراد بها ما تقرر من قواعد الشريعة ودلت عليه أصولها وفروعها، فقد يكون الأصل الذي عارضه خبر الآحاد من الكتاب أو من السنة، أو قاعدة من قواعد الشريعة العامة التي ثبتت بعد استقراء الشريعة. انظر: الفصول ٢/ ٣، ٤، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (١١٧).

وعموم البلوى: أن يتعلق الحكم بكل أحد، بحيث يحتاج الجميع إلى معرفته، ولا يمكنهم التحرز منه.

انظر: البحر المحيط ٤/ ٣٤٧.

(٣) المصدر السابق ١/ ٢٨٠.

فيشمل هذا الضابط ما دون الإجماع من باب أولى.

فإن قيل: قد حكي الإجماع على أحد طرفي النزاع في بعض الأصول، فالمخطئ خارقٌ للإجماع فيكون آثماً.

فالجواب: أن الإجماعات على المسائل الأصولية إجماعات في مسائل خاصة، قد انفرد بالنظر فيها وإدراكها العلماء المجتهدون، ولم تبلغ لأن تكون معلومة من الدين بالضرورة بحيث يدركها العامة والخاصة ولا يقبل فيها التأويل، فهذه المسائل وإن وقع الإجماع على بعضها إلا أننا لا نكفر المخطئ فيها ولا نؤثمه؛ لأنه متأول، والتأويل فيها مقبول، كما أن كثيراً من المسائل الأصولية تستدعي استقراءً تاماً لا يلام من أخطأ قبل وصوله إليه مادام لم يقصر.

أما ما علم من الدين بالضرورة من هذه الأصول كحجية الكتاب والسنة، وأنهما مصدر الأحكام الشرعية العلمية والعملية، فلاشك أن منكرها مخطئٌ كافرٌ بالإجماع، ولا يقبل له تأويلٌ البتة.(١)

فأصول الفقه بالنظر لما سبق تُقَسَّم كما يلي:

القسم الأول: أصولٌ كلية معلومة من الدين بالضرورة، كحجية الأصلين الكتاب والسنة، وأن مرد الأحكام الشرعية العلمية والعملية إليهما، فهذه أصول في غاية القطعية، والمخطئُ فيها كافرٌ خارج من الملة.

والأصول بهذا الاعتبار أقرب لأصول الدين؛ لذا فالأصولي يأخذها مقدمةً مسلمة في علمه ثم يبني عليها، ولابأس أن يأخذها تقليداً.

قال الغزالي: "الأصولي يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ودليلٌ واجب الصدق، ثم ينظر في وجوه دلالته وشروط صحته"(٢).

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٢٠٤، مجموع الفتاوى ١/ ١٠٦، ويتصل بهذا الحكم أن من خالف الإجماع بعد علمه بالنص الذي ثبت به يكفر، فأما إذا لم يعلم النص المثبِت فلا، بل يدخل في القسم الثاني الذي سيأتي. انظر: مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٧٠.

(٢) المستصفى ١/ ٣٨.

القسم الثاني: أصولٌ كلية قطعية، تواترت مداركها وشواهدها في ظواهر الكتاب والسنة، وأقضية الصحابة والتابعين، وتصرفاتهم في الأحكام، وشهد لها المعنى، كحجية إجماع الصحابة - رضوان الله عليهم - فهذه الأصول المخطئ فيها ضالٌ مبتدع آثمٌ، ولكنه لا يُكفَّر؛ لأن هذا الحكم لم يعلم من الدين بالضرورة، بل هو في درجة القطعيات فقط.

قال الغزالي عن أصل الإجماع: "أصلٌ عظيم، يلزم فيه التضليل والتبديع لمن أخطأ في نفيه أو إثباته"[(١)].

القسم الثالث: أصول كلية قطعية، تواترت مداركها وشواهدها في ظواهر الكتاب والسنة، وأقضية الصحابة والتابعين، وتصرفاتهم في الأحكام، وشهد لها المعنى، ولكنها دون القسم الثاني في قوة المدارك، وتكاثر الشواهد، وذلك كحجية القياس، فهذه الأصول المخطئ فيها متأول معذور، ولكنه وقع في البدعة؛ لأنه خالف ما كان عليه الرعيل الأول من إعمال هذا الأصل، مع أن عذره قائم، وتأويله سائغ في دفع اللوم عنه؛ لأن شواهد هذا الأصل لم تبلغ في القوة بحيث يرتب اللوم والإثم على المخطئ فيه.

القسم الرابع: أصولٌ كلية، يدعي كل فريقٍ من المختلفين فيها قطعية ما ذهب إليه، ولكن مداركها وشواهدها لم تتظافر بحيث تحسم النزاع، بل كلٌ يدعي القطعية في جانبه، وهي غالب أصول الفقه، فهذه الأصول لا تكفير فيها ولا تأثيم، ولا تبديع فيها ولا تضليل، بل العذر فيها قائمٌ لسائر المختلفين، شأنها شأن الأحكام الظنية العملية.

ومن خلال التقسيم السابق نعلم أننا نحكم ببدعة بعض المخطئين في أصول الفقه في تلك الأصول التي شهد لها عمل مجتهدي الرعيل الأول من الصحابة والتابعين، وتوافرت في أقضيتهم وتصرفاتهم في الأحكام الشرعية،

---

(١) المستصفى ١/ ٣٣٢.

كالإجماع والقياس، فمن أنكر حجية الإجماع فهو ضالٌ مبتدع، ومن نفى حجية القياس فقد وقع في البدعة، ويؤكد هذا أننا نجد رأس الخطأ في مثل هذه الأصول مبتدعاً أو صاحب بدعة، فالنظّام والرافضة أول من جحد حجية الإجماع، ثم جاء النظام في القياس فكان أولَ من نفى أن يكون القياس حجة شرعية، فالظاهرية ليس لهم سلف في إنكار حجيته سوى النظام صاحب البدعة، فإذن لاشك أن مذهبهم في إنكار القياس بدعةٌ، مع وجود تأويل سائغ يحفظ عدالتهم ومنصبهم في الاجتهاد كما سيأتي.

والضابط في الحكم بالابتداع على المخطئ في أصول الفقه هو تتبع اشتهار العمل بالأصل عند الصحابة والتابعين، ولاشك أن هذا يختلف من أصل لآخر، فاشتهار إعمال المصلحة المرسلة في فتاويهم ليس كاشتهار إعمال القياس، وهكذا، فكلما كان الأصل أقرب وألصق بفتاوى السلف كان الخطأ فيه أقرب للبدعة وأبعد عن الحق والسنة.

وبناءً عليه لا يمكن أن نبدع المخطئ في تفاصيل مناهج الاستنباط التي تدخل تحت أصل كلي، فالمخطئ في منهج الاستدلال بالقياس ليس كالمخطئ في أصل القياس، والمخطئ في حجية صورة من صور الإجماع ليس كالمخطئ في حجية أصل الإجماع، وجماع القول هنا أن علماء الأصول يحدثون من المناهج والتفاصيل الجزئية عند البحث الأصولي أصولاً لم تكن معروفة عند الرعيل الأول، لأن الحاجة لها لم تكن موجودة، بل قد استجدت نوازل جديدة فتّحت أذهان الفقهاء ووجهت بحثهم لبعض هذه المناهج، فإذن يصبح من المغالاة في القول ادعاء أن كل منهجٍ يرسمه الأصولي لابد أن يكون له أصل يشهد له في أقضية الصحابة وفتاويهم، وأن الأصولي لم يزد سوى وضع مصطلحات بإزاء تلك المعاني.

وهذه الأصول المذكورة في القسم الرابع يكون الخلاف فيها أقوى، وعذر المخطئ فيها أوسع.

والأحكام المتعلقة بالتخطئة في أصول الفقه من التكفير أو التأثيم أو

التضليل و التبديع محلها حيث كان الخلاف معنوياً مثمراً في الفروع؛ لأن هذا هو المقصود من أصول الفقه، وحيث كان الخلاف لفظياً لا ثمرة له فإنه لا مجال لهذه الأحكام.

لا يقال إن منشأ الخلاف في هذه الأصول يرجع إلى أصول أعلى في العقيدة، فليكن الخلاف معنوياً التفاتاً لتلك الأصول، ثم ترتب عليه أحكام التخطئة من التأثيم أو التبديع، لأن هذا يلزم عليه جر مسائل علم الكلام إلى أصول الفقه، ونقل الكلام من أصول الفقه إلى أصول الدين، مع أن المقصود هنا التخطئة في الحكم الشرعي الأصولي المعين على استنباط الحكم الشرعي العملي.

قال الشاطبي: "كل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها اختلاف في فرع من فروع الفقه فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير، والمحرم المخير، فإن كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناءً على أصل محرر في علم الكلام... وكمسألة تكليف الكفار بالفروع عند الفخر الرازي، وهو ظاهر، فإنه لا ينبني عليه عمل، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه"[١].

ولعل مرد مثل هذا الإيراد هو أن دارس الخلاف في المسألة الأصولية يلتفت دوماً إلى خطأ صاحب الأصل الفقهي في أصله الكلامي، فيحاول جر الخلاف هناك لينتج معنوية الخلاف هنا في الأصل الفقهي، ثم يرتب أحكام التخطئة على ذلك، ويرى أن الخلاف ليس بهيّن، وهذا فيه تنكيس للخلاف، بجعل منشأ الخلاف ثمرة له، وهذا غير سديد.

على أن البدعة في الأصل الكلامي لا يلزم منها بالضرورة البدعة في

(١) الموافقات ١/ ٣٩، ٤٠، ٤١.

الأصل الفقهي؛ لذا فقد نقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية أن أصول فقه المعتزلة خيرٌ من أصول فقه الأشاعرة، مع أن بدعة الأولين الكلامية أعظم وأمكن، فلعل مرد المفاضلة عدم التلازم المشار إليه سابقا(١).

والخلاصة في هذا الباب أن اللوم والتأثيم والتكفير والتبديع للمجتهدين ليس بالأمر الهين، كيف ونحن نجد جل المخطئين في أصول الفقه لا يعدمون تأويلاً سائغاً لآرائهم.

فهذا النظام أخطأ في ردّ أصل الإجماع، ولكن الأصوليين مختلفون في حكاية مذهبه، ففي حين نجد غالبهم ينسبون له التسوية بين قول جميع الأمة وقول آحادها في جواز الخطأ على الجميع(٢)وهي مقولة عظيمة ربما يكفر معتقدها، نجد بعضهم ينسب له القول باستحالة الإجماع وعدم تصوره(٣)وهي مقولة أخف من المقولة الأولى، بل قد نقلت عن غيره، فهذا يشبه أن يكون تأويلاً سائغاً لمقولة النظام، وقد يعذر من خلاله مع بقاء خطئه؛ فهناك فرقٌ بين أن يكون خلافه في الحجية، وبين أن يكون في الإمكان؛ لأنه لا يلزم على الثاني أن ينسب جميع الأمة إلى الخطأ وتضييع الحق.

وفي الاجتهاد نجد مقولة العنبري الشنيعة في ظاهرها عندما يصوب كل المجتهدين في الأصول والفروع، فيفهم منها بعض الأصوليين القول بتعدد الحق في الديانات والشرائع جميعاً، فيشنعون عليه، حتى إن ابن قدامة جعل مقولته شراً من مقولة الجاحظ في هذا الباب، وكان قد قال عن مقولة الأخير إنها باطل يقينا، وكفر بالله، ورد عليه وعلى رسوله، ثم قال

---

(١) قال الصفدي في سياق ترجمة أبي الحسين البصري: " وقد سمعت الشيخ الإمام العلامة تقي الدين أحمد بن تيمية غير مرةٍ يقول: أصول فقه المعتزلة خيرٌ من أصول فقه الأشاعرة، وأصول دين الأشاعرة خيرٌ من أصول دين المعتزلة ". الوافي بالوفيات ٤/ ٩٣.

(٢) انظر: البحر المحيط ٤/ ٤٤٠.

(٣) انظر: الوصول إلى الأصول ٢/ ٦٧.

عن مذهب العنبري: "فهذا شر من مذهب الجاحظ، بل شر من مذهب السوفسطائية؛ فإنهم نفوا حقائق الأشياءوهذا أثبتها وجعلها تابعة للمعتقدات"[١].

في حين انتهى شيخ الإسلام ابن تيمية إلى تأويل سائغ لمقولة العنبري، وأن المراد بها عذر المجتهدين من أهل القبلة في الأصول والفروع، ثم اختار أن هذا المذهب هو الحق[٢].

فهذان المذهبان يمثلان رأيين شاذين في أصول الفقه، أحدهما يرد أقوى الأدلة، والآخر يثبت تعدد الحقوق حتى في المعتقدات، ومع ذلك نجد لهما تأويلات سائغة تقرب الخلاف معهما، أو تجعل رأيهما هو الحق في بعض الأحيان.

فإن كان هذا هو الحال في مثل خلافهما الشاذ في ظاهره فمع المخطئ في خلاف الترجيح من باب أولى، فمن هنا كان العذر هو الأليق بالمجتهدين المخطئين في غالب أصول الفقه؛ لأننا لن نعدم أن نجد لهم تأويلات سائغة في الأصول التي أخطئوا فيها.

ولما كان كلامنا في عذر المخطئين في أصول الفقه ناسب أن نختم بالإشارة إلى أنه ليس كل من نظر في أصول الفقه فأخطأ يكون معذوراً، بل العذر منوط بمن كان أهلا للنظر، فالناظر في أصول الفقه يجب أن يكون ذا ملكة تؤهله للنظر والاجتهاد في هذه المطالب، وقد اشترط الأصوليون في الناظر في الأحكام العملية أن يكون مجتهدا، فكان من المنتظر أن يكون شأن النظر في أصول الفقه أعلى وأجل من النظر في الفروع؛ لأن الأخيرة تبنى عليها، فإذن يجب أن تكون عنده ملكة المجتهدين في العمليات وزيادة، وقد يشكل أن الأصول هو الملكة فكيف تشترط لحصولها؟!!

---

(١) روضة الناظر ٣/ ٩٨١.

(٢) انظر: ص (١٣٣) من هذه الرسالة.

فالجواب: أن هذا الإشكال ناتج من المبالغة في تصوير وجود أصوليٍّ ليس بفقيه، ثم تصور أن الأصوليّ يمكن أن يؤسس الأصول ويبرهن عليها، ويحيط بمداركها وشواهدها بعيداً عن الفقه، وهذا ليس بسديد، بل إن الأصوليّ الحق لن يستطيع أن ينظّر لأصل واحد دون أن ينطلق من نظرة عميقة في الفروع الفقهية، وأقضية السابقين، وتصرفاتهم في الأحكام العملية قضاءً وإفتاءً، ومن الخطأ توهم أن مدونات أصول الفقه قد حوت جميع مدارك الأصول بحيث يستطيع من قرأ هذه المدونات، وأحاط بما فيها أن يجتهد في أصول الفقه؛ لأن هذه المدونات لم تستوعب كل ما ثبت عند مقرر الأصل من مدارك، وإنما المثبت من تلك المدارك شيءٌ يدل على أصل المدرك لا نفسه.

قال القرافي: " مسائل أصول الفقه قطعية، ومدركها ليس موضوعاً في الكتب، بل حصل للعلماء بكثرة الاطلاع والبحث، فصارت عندهم كسخاء حاتم، وشجاعة علي، فلا يمكن أن يوضع في الكتب ما يفيد القطع بذلك، بل إنما حصل القطع لمن حصل له ذلك بكثرة الاطلاع، وحينئذٍ الموضوع في الكتب إنما هو ثبتة على أصل المدرك لا نفس المدرك "[(١)].

وقال في موضع آخر: "العلماء يقولون: إن مسائل أصول الفقه يحصل بها العلم لمن كثر اطلاعه، واشتد بحثه عن موارد الشريعة، وأقضية الصحابة - رضوان الله عليهم - ومناظراتهم، وفتاويهم، وغير ذلك، ومعلوم أن هذا البحث والاطلاع لا يحصل لكل أحد، بل ولا لأكثر الناس، وإنما يحصل للأفراد القليلة، ولا يقول أحد إن أصول الفقه يكون معلوماً لكل أحد، بل ولا مظنوناً "[(٢)].

ولعمري إن الحق فيما قاله القرافي، فأصول الفقه لا يكون معلوماً لكل أحد، فالاجتهاد فيه عزيز، فإذن ينبغي أن نرسم شروطاً للاجتهاد في

---

(١) نفائس الأصول ٣/ ١٣١٦.
(٢) المصدر نفسه ٣/ ١٣١٤.

أصول الفقه، تحدد معالم هذا الاجتهاد، لنستطيع أن نعذر من نظر في هذه الأصول فأخطأ مادام من أهل النظر، فليس كل من تكلم في أصول الفقه يصدق عليه وصف الأصولي، وليس كل من ألف كتاباً في أصول الفقه يصبح أصولياً، بل الأصوليّ من حاز رتبة الاجتهاد في مطالب هذا الفن، وأحاط بجملة من مدارك الأصول غير منحصرة في المدونات الأصولية، ودونه من اكتفى بالمدارك المدونة، ورجح بين الأقوال، فهذا شارحٌ لأصول الفقه وليس أصولياً.

وبناءً على ما تقدم فإن المطالع للخلاف الأصولي يعجب عندما يجد حكايةً لآراء أجنبية لم يقل بها أحد من علماء أصول الفقه والشريعة، فالمتكلم ليس أصولياً ومع ذلك نجد آراءً للنظام والعنبري وغيرهما، والأديب ليس أصولياً ومع ذلك نجد رأياً للجاحظ، والمخالف في الملة ليس أصولياً ومع ذلك نجد آراءً لبعض فرق اليهود كما في جواز النسخ.

وهذا كله يدل على أن هناك تساهلاً في حكاية الخلاف الأصولي المعتبر، مع أن الأصل أن الخلاف في أصول الفقه خلافٌ في حكم شرعي يتعلق بعلماء الشريعة فقط.

قال الزركشي: "ولا خلاف في اعتبار قول المتكلم في الكلام، والأصولي في الأصول، وكل واحد يعتبر قوله إذا كان من أهل الاجتهاد في ذلك الفن"[١].

---

(١) البحر المحيط ٤/٤٦٦.

المسألة الثانية:
الموقف من المخطئ من حيث الاعتداد بخلافه في أصول الفقه.

والمقصود من البحث هنا هل يعتد بخلاف المخطئ في أصل من الأصول إذا خالف في أصل آخر، بحيث يتوقف الإجماع على قوله وموافقته للجمهور في ذلك الأصل؟

وقبل القول في هذا الجانب أشير إلى أن الأصل أنه لا يجوز اطّراح الخلاف في أصول الفقه، حتى وإن كان الحق في قولٍ واحد من أقاويل المختلفين؛ لأن الحق غير متعين في أحد هذه الأقوال، فيتعين الترجيح بين أدلة هذه الأقوال للخروج بالرأي الراجح، ومعنى هذا أن الخلاف في أصول الفقه إذا كان من أهله لا يرتفع بحال من الأحوال، شأنه في ذلك شأن الخلاف في بعض أحكام العبادات التي لا يدخلها القضاء وتصرفات الحكام.

قال القرافي: "القضاء في المدارك محال؛ لأن النزاع فيها ليس من مصالح الدنيا، بل من مصالح الآخرة، وتقرير قواعد الشريعة وأصول الفقه كله من هذا الباب، لم يجعل الله تعالى لأحد أن يحكم بأحد القولين فيه، ويعينه بالحكم"[١].

وقال: " قول الفقهاء: إذا حكم الحاكم في مسائل الخلاف لا يُنقَض حكمه، هل يتناول ذلك المدارك المجتهد فيها؟ وهل هي حجة أم لا؟ وهل يتصور الحكم فيها أم لا؟ وهل هذه العبارة على إطلاقها أم يستثنى منها بعض المختلف فيه؟ وإذا استثني منها بعض المختلف فيه هل يستثنى معه المدارِكُ المختلف فيها أم لا؟

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام (٨٣).

جوابــه:

إن هذه العبارة مخصوصة، وقد نص العلماء على أن حكم الحاكم لا يستقر في أربعة مواضع وينقض: إذا وقع على خلاف الإجماع، أو القواعد، أو النص، أو القياس الجلي. وهذه الثلاثة الأخيرة هي من مسائل الخلاف، وإلا لم يكن إلا قسم واحد، وهو المجمع عليه، فخرج من إطلاقهم بنصوصهم هذه الصور الثلاث.

وأما المدارك المجتهد في كونها حجةً أم لا: فلا تندرج في عموم قولهم الذي قصدوه، لأن مقصودهم الفروع التي يقع التنازع فيها بين الناس لمصالح الدنيا.

وأدلة الشريعة، وحجاج الخصومة المختلفُ فيها كالشاهد واليمين ونحوه: إنما وقع النزاع فيه لأمر الآخرة، لا لمصلحة تعود على أحد المتنازعين في دنياه، بل النزاع فيها كالنزاع في العبادات. ومقصودُ كل واحد من المتنازعين ما يتقررُ في قواعد الشريعة على المكلفين إلى يوم القيامة، لا شيء يختص به هو، فلا تندرج في قول الفقهاء هذه الصور أصلا "[1].

وهذه الإشارة مهمة في الرد على من يجعل من الخلاف الأصولي مسوغاً لاطراحه بالكلية، وتأسيس أصول جديدة، أو تعيين أحد هذه الأقوال وحمل العلماء المجتهدين على التخريج عليه في فتاويهم.

فالدكتور حسن الترابي - مثلاً- يبين أصول وضوابط الفقه الاجتهادي من منطلق الشورى والسلطان فيقول: "وحينما نحيي الأصول الواسعة التي عطلت في الفقه الإسلامي التقليدي تنشأ لنا الحاجة إلى ضبط نتائج الاجتهاد فيها؛ لأن سعتها تؤدي إلى تباين المذاهب والآراء والأحكام، وأهم الضوابط التي تنظم المجتمع المسلم، وتتدارك ذلك التباين هي أن

(١) المصدر السابق (٨٨، ٨٩).

يتولى المسلمون بسلطان جماعتهم تدبير تسوية الخلاف ورده إلى الوحدة، مما لا يتيسر إن ترك أمر الأحكام حراً لا يرتهن إلا بآراء الفقهاء وفتاواهم.

ويتم ذلك التنظيم بالشورى والاجتماع ليتشاور المسلمون في الأمور الطارئة في حياتهم العامة، فالذي هو أعلم يبصر من هو أقل علما، والذي هو أقل علما يلاحق بالمسألة من هو أكثر علما، ويدور بين الناس الجدل والنقاش حتى ينتهي في آخر الأمر إلى حسم القضية: إما بأن يتبلور رأي عام أو قرار يجمع عليه المسلمون، أو يرجحه جمهورهم وسوادهم الأعظم، أو تكون مسألة فرعية غير ذات خطر يفوضونها إلى سلطانهم: وهو من يتولى الأمر العام حسب اختصاصه بدءاً من أمير المسلمين إلى الشرطي والعامل الصغير.

ولا بأس مع هذه الضوابط - من إجماع تشريعي أو أمر حكومي- لا بأس من أن تكون الأصول الفقهية التي تستعمل واسعة جدا..»[١].

وقال: «وتعود تلك المناهج الموحدة إلى مبدأ الشورى الذي يجمع أطراف الخلاف، ومبدأ الإمام الذي يمثل سلطان جماعة المسلمين، والذي يحسم الأمر بعد أن تجري دورة الشورى، فيعمد إلى أحد وجوه الرأي في المسألة فيعتمده، إذ يجتمع عليه السواد الأعظم من المسلمين، ويصبح صادراً عن إرادة الجماعة، وحكماً لازماً ينزل عليه كل المسلمين، ويسلمون له في مجال التنفيذ، ولو اختلفوا على صحته النسبية»[٢].

فالترابي كما يظهر يرى أن للحاكم أن يعين الأصول الواسعة مصدراً لاستنباط الأحكام الشرعية، ويلزم بها، ولعله ينطلق في هذا من مبدأ أن حكم الحاكم يرفع الخلاف، ولكن ذلك ليس في مثل هذه المسائل كما هو مقرر في موضعه، وقد تبين من النقل السابق عن القرافي.

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي للترابي (٨٧).

(٢) المصدر السابق (٧٠، ٧١).

والمقصود هنا أن احتمال الخطأ بل تيقنه في أحد طرفي النزاع في المسألة الأصولية ليس مسوغاً لاطراح الخلاف الأصولي أو عدم احترامه، أو تعيين أحد هذه الأقوال دون ترجيح، فالخلاف في المناهج الأصولية لم يقع بين هؤلاء الفضلاء الأجلاء اعتباطاً، بل كان عن جهدٍ وبحث وطلب واستقصاء لمدارك الأصل، فكلٌّ له حظه من البحث ينتهي به إلى رأي قد يخالف فيه غيره من العلماء، ولكل مجتهد نصيب، وأقل نصيب عاجل يحفظ للمجتهدين هو الإبقاء على آرائهم في دائرة الترجيح والنظر.

إذا تمهد ما تقدم فإن المخطئ في المسألة الأصولية لا يخلو إما أن يكون خطؤه في أصل الإجماع، أو في غيره من الأصول، فإن كان خطؤه في أصل الإجماع فالذي يظهر لي أنه لا يعتد بخلافه في بقية الأصول[1] لأنها مفتقرة إلى أقوى الأدلة لإثباتها وهو الإجماع، وهذا ينازع فيه، فأسقط حقه في الاعتداد بقوله لما خالف هناك، ولذلك لما أتى الجمهور يثبتون أصل القياس بإجماع الصحابة جاء النظام والرافضة فقدحوا في ذلك الإجماع.

قال الجاحظ حكايةً عن شيخه النظام: "إن الصحابة لو لزموا العمل بما أمروا به، ولم يتكلفوا ما كفوا القول فيه من إعمال الرأي والقياس، لم يقع بينهم التهارج والخلاف، ولم يسفكوا الدماء، لكن لما عدلوا عما كلفوا، وتجبروا وتآمروا، وتكلفوا القول بالرأي، جعلوا للخلاف طريقاً، وتورطوا فيما كان بينهم من القتل والقتال"[2].

---

(١) وكذلك إذا كان جاحداً لحجية الكتاب و السنة أو أحدهما من باب أولى؛ لأنهما من الأصول الضرورية التي لا يقوم الدين إلا باعتقاد حجيتها، وإنما اكتفيتُ بالإشارة إلى الإجماع لأن الخلاف في حجيته يمثل السقف الأعلى للخلاف الظاهر في كتب أصول الفقه، مع أنه قد وجد في هذا العصر من ينكر حجية الكتاب والسنة ولو بطريق غير مباشر، وذلك عن طريق وصفهما بأنهما مصدرا توجيه وهداية وليسا مصدري تشريع وإلزام، وستأتي الإشارة لهذا الجانب عند بحث التصويب في أصول المدرسة العقلية الحديثة إن شاء الله تعالى.

(٢) المستصفى ٢/ ٢٥٦.

فهذا الكلام - إن صح عن النظام - ظاهره كفرٌ صريح مخرجٌ من الملة، ثم هو في باب الخلاف يدل على سقوط قدر قائله، وخسة رتبته، وأن الأحرى بخلاف مثله أن لا يحكى، بل ولا يعتد به أياً خالف، ولكنا مع ذلك نجد بعض الأصوليين مصراً على حكاية بدعة أخرى لهذا الرجل في أصل القياس.

وقال الغزالي: "وكذلك الرافضة بأسرهم زعموا أن السلف تآمروا، وغصبوا الحق من أهله، وعدلوا عن طاعة الإمام المعصوم، المحيط علمه بجميع النصوص المحيطة بالأحكام إلى يوم القيامة، فتورطوا فيما شجر بينهم من الخلاف"[١].

فإذن يجب ألا يعتد بخلاف النظام والرافضة في أصول الفقه، أو غيرهم ممن يطعن في السلف الذين نقلوا الدين، وعنهم تؤخذ أصول الشريعة.

قال الجصاص: "علم الشريعة مبنيٌ على السمع، ومن لم يعرف الأصول السمعية لم يصل إلى علم فروعها، والخوارج ومن جرى مجراهم قد أكفرت السلف الذين نقلوا الدين، ولم يقبلوا أخبارهم ونقلهم لها، فصاروا بمنزلة العامي الذي لا يعتد به في الإجماع ولا الاختلاف؛ لعدم علمه بأصول الشرع التي عليها مبنى فروعه"[٢].

فمن طعن في إجماع الصحابة فقد طعن في عدالتهم، ومن طعن في عدالتهم فقد طعن في كل مدرك شرعي نقلوه إلينا، والمسائل الشرعية أصولية وفروعية ترجع لتلك المدارك، من هنا سقط الاعتداد بخلاف من ينكر حجية الإجماع.

أما المخطئ في أصل القياس كالظاهرية فالنظر في الاعتداد بخلافه في المسائل الأصولية الأخرى له جهتان:

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٢٥٦.

(٢) الفصول في الأصول ٢/ ١٣٣.

الجهة الأولى: أن خطأهم في أصل القياس بدعة كما سبق، فهل يعتد بقول المبتدع في أصول الفقه، وهل ينعقد الإجماع مع مخالفته؟

الرأي الأشهر عند الأصوليين -وهو الأسعد بالدليل- أن المبتدع من أهل الإجماع؛ لكونه من أهل الحل والعقد، وهو داخلٌ في مفهوم الأمة المشهود لهم بالعصمة، وبدعته غير مخلة بأهلية الاجتهاد، والظاهر من حاله فيما يخبر به عن اجتهاده الصدق(١).

وقد اشتهر عند الأصوليين حكاية آراء المعتزلة في أصول الفقه، مع أن بدعتهم الكلامية أعظم من بدعة الظاهرية بإنكار القياس، ومع ذلك يظهر من حال الأصوليين الاعتداد بخلافهم والأنس بوفاقهم، ولعل مرد ذلك عدم التلازم بين البدعة الكلامية والبدعة في أصول الفقه، وقد سبق النقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية أن أصول فقه المعتزلة خير من أصول فقه الأشاعرة، وهو راجع إلى هذا لباب.

فإذن الأظهر أنه يعتد بخلاف الظاهرية في غير أصل القياس، كخلافهم في بعض مطالب دلالات الألفاظ، ومباحث الإجماع، ومباحث السنة، على أن علماء الأصول يقفون مع الظاهرية موقفاً آخر في الاعتداد باجتهادهم في الفروع، بناءً على أن القياس يقوم عليه غالب الاجتهاد وهم ينكرونه، ولكن هذه المسألة غير مقصودة بالبحث هنا، مع أن الراجح فيها أن منصبهم في الاجتهاد محفوظ، وخلافهم في الفروع معتبر(٢).

الجهة الثانية: أهلية النظر في أصول الفقه مع إنكار القياس.

كثيرٌ من القواعد الأصولية تثبت بالقياس، فهل يعتد بخلاف الظاهرية فيها، مع عدم اعتبارهم القياس مسلكاً صحيحاً لإثبات الأحكام الشرعية؟

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٢، البحر المحيط ٤/ ٤٦٨ وكلامهم في غير البدعة المكفرة.

(٢) انظر: البحر المحيط ٤/ ٤٧٣.

الذي يظهر لي أنه يعتد بخلاف الظاهرية من هذه الجهة أيضاً؛ لأن مدارك إثبات الأصول أكثر من أن تحصر في مدرك أو طريق واحد كما سبق، على أن ملكة القياس موجودة حتى عند منكريه، وإن سموه بغير اسمه.

إلا أنني أرى أنه لا يعتد بخلافهم في تلك الأصول المرتبطة بالتعليل، كالمصلحة المرسلة، والاستحسان الراجع إلى القياس، ونحوها من مناهج الاستنباط العقلية التي ينازعون في معنىً يجمعها وهو التعليل.

وأشير هنا إلى أن الأصوليين قد فرقوا في بعض أقوالهم في مسألة الاعتداد بخلاف الظاهرية في الفروع بين خلافهم في مسألة مستندها القياس وبين غيرها، فلا يعتد بخلافهم في الأولى(١).

أما المخطئ في غير هذين الأصلين فخلافه معتدٌّ به في غير المحل الذي أخطأ فيه، وبناءً عليه فآراء الحنفية في أصول الفقه معتبرة، ولا ينعقد الإجماع مع خلافهم، وكذلك الحال مع كل من خالف في أصل من الأصول متأوّلاً، مادام من أهل النظر في هذه الأبواب.



(١) انظر: المصدر السابق ٤/ ٤٧٣.

المبحث الثالث

التصويب والتخطئة في المسائل الفقهية القطعية

المسائل الفقهية القطعية تأتي على قسمين:

القسم الأول: ما علم ضرورة من دين الإسلام، كوجوب الصلاة، والصوم، وتحريم السرقة، والخمر، ونحوها من الأحكام التي علمت ضرورة من مقصود الشارع، فهذه أحكامٌ طريق ثبوتها الضرورة وليس النظر.

القسم الثاني: ما علم قطعاً بطريق النظر، كالمسائل الفقهية المجمع عليها فيما عدا الضروريات[(١)].

وقد جرى الاصطلاح عند بعض الأصوليين على إخراج القسم الأول من الفقه؛ لأن الفقه يقوم على النظر، وهذا ثبت العلم به ضرورة لا نظراً واستدلالاً.

قال الرازي في تعريف الفقه: "العلم بالأحكام الشرعية العملية، المستدل على أعيانها، بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة"[(٢)].

ويظهر من صنيع الغزالي في المستصفى أنه يرى ما علم ضرورة من دين الإسلام داخلاً في الفقه؛ حيث جعل القطعيات الفقهية شاملةً ما علم ضرورة من مقصود الشارع[(٣)].

---

(١) مثل الإجماع على تحريم الربا في الجملة، ومشروعية البيع، وتحريم الغرر في العقود، وغيرها من المسائل التي انعقد الإجماع على حكمها دون أن تصل إلى درجة المعلوم من الدين ضرورةً.

(٢) المحصول ١/٦، وانظر: نفائس الأصول ١/١٣٣، التحصيل ١/١٦٧.

(٣) انظر: المستصفى ٢/٤٠٠.

وهذا هو الصحيح؛ لأن كون الحكم معلوماً من دين الإسلام ضرورة أمرٌ إضافي يختلف من مجتهدٍ لآخر، ومن مكلف لآخر، فالذي نشأ ببادية، أو كان حديث عهد بالإسلام فأخطأ في شيء من المسائل القطعية الضرورية، واستحل شيئاً من المحرمات غير عالم بتحريمها معذورٌ لا إثم عليه، وكثير من المجتهدين يعلم شيئاً من أبواب الفقه ضرورة، وأكثر المجتهدين قد لا يعلمه، بل يراه ظنياً(١).

ولهذا فقد اخترت إدخال الضروريات في الفقه التفاتاً لهذا الاعتبار؛ إذ هي تشاركه في العذر حالة الخطأ في بعض الصور كما سيأتي.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وما يعلم من الدين ضرورة جزء من الفقه، وإخراجه من الفقه قول لم يعلم أحد من المتقدمين قاله، ولا احترز بهذا القيد إلا الرازي ونحوه، وجميع الفقهاء يذكرون في كتب الفقه وجوب الصلاة والزكاة، والحج واستقبال القبلة، ووجوب الوضوء والغسل من الجنابة، وتحريم الخمر والفواحش، وغير ذلك مما يعلم من الدين ضرورة"(٢).

وقال التبريزي: "لا يحسن الاحتراز عن شعائر الإسلام التي هي ضرورية من الدين، كالصلاة والصوم؛ فإن الفقه كان حاصلاً للصحابة رضوان الله عليهم ولم تكن ضرورية حينئذٍ، وفقه الصحابة رضوان لله عليهم يجب أن يتناوله الحد"(٣).

فهذا وجهٌ آخر يؤكد دخول الضروريات في الفقه، واعتبر مثل هذا التوجيه في كل حديث عهدٍ بالإسلام؛ فالعلم الضروري نسبي لا يحصل ضربة، بل قد لا يحصل لكل أحد في جميع الأحوال، وقد يحصل

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٨، ٢٠/ ٢٥٢.
(٢) مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٨.
(٣) نفائس الأصول ١/ ١٣٧، ١٣٨.

للمجتهدين في بعض المسائل التي هي نظرية استدلالية عند غيرهم، وإنما نقرر هذا المعنى هنا لتأثيره في قضية العذر حالة الخطأ كما سيأتي.

إذا تمهد ما تقدم فالحق في القطعيات الفقهية واحدٌ بإجماع العلماء، وإنما وقع بينهم اختلافٌ هيّن عند مسألة من هذا الباب، ذلك أن المجتهد الذي لم يصله الدليل القاطع في المسألة الفقهية، ثم بذل جهده في درك حكمها فأخطأ، فما الحكم في حقه؟هل هو ما وصل له بعد الاجتهاد فيكون خطؤه مجازياً؟أو أن الحكم في حقه هو ما دل عليه الدليل القاطع، ويكون فعله بعد اجتهاده حراماً، فيكون خطؤه حقيقياً مع قيام عذره؟

لقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن حكم الله في هذه المسائل واحدٌ، ومن أخطأه لم يصادف حكم الله حتى في حق نفسه، بل هو مخطئ حقيقة، وهو قول عامة السلف والفقهاء[(١)].

القول الثاني: أن حكم الله في حق هذا المجتهد المخطئ هو ما وصل إليه بعد اجتهاده، فهو لم يخطئ حقيقة؛ لأن دليل التحريم لم يبلغه، وإن كان حراماً في حق غيره ممن بلغه دليل التحريم، فخطؤه والحال ما ذكر مجازي لا حقيقيٌ[(٢)].

وقد اختار هذا القول الغزالي ونافح عنه.

قال: "النص قبل أن يبلغه ليس حكماً في حقه، فقد يسمى مخطئاً مجازاً، على معنى أنه أخطأ ما لو بلغه لصار حكماً في حقه، ولكنه قبل البلوغ ليس حكماً في حقه، فليس مخطئاً حقيقة"[(٣)].

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٢٢، ٢٢٣، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٠٢، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٦، البحر المحيط ٦/ ٢٤٠.

(٢) انظر: البرهان ٤/ ١٥٣٧، المستصفى ٢/ ٤١٠، مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٦٨، ٢٦٩.

(٣) المستصفى ٢/ ٤١٠.

وقد ذكر لذلك شاهدين:

الأول: أن من صلى إلى بيت المقدس بعد نسخ القبلة منه إلى الكعبة مع عدم علمه بالنسخ لا يكون استقبال الكعبة حكماً في حقه لعدم علمه[١].

الثاني: أثر مروي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: "إنا كنا نخابر أربعين سنة، حتى روى لنا رافع بن خديج النهي عن المخابرة"[٢].

وجه الاستدلال:

أنهم لم يخطئوا؛ لأنه لم يبلغهم دليل النهي، مع عدم تقصيرهم في البحث عنه.

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن الاختلاف في هذه المسألة يشبه أن يكون اختلافاً في عبارة[٣] ولعله التفت للقول في جانب العذر؛ لأن الجميع متفقون على عذر المخطئ في هذه المسائل إذا لم يبلغه الدليل مع عدم التقصير، وسواءً كان خطؤه حقيقياً أو مجازياً، أما من جهة النظر لتعدد الحق من عدمه فيظهر أن القائلين بالخطأ المجازي يلتفتون إلى أصلهم في الظنيات الفقهية، التي يرون تعدد الصواب فيها وانعدام الخطأ، فهذا الغزالي - وهو من المصوبة - يقول بعد تقرير الخطأ المجازي في القطعيات حالة قيام العذر: "فإذا ثبت هذا في مسألة فيها نصٌّ، فالمسألة التي لا نص فيها كيف يتصور الخطأ فيها؟!"[٤].

وسيتضح عند بحث مسألة الظنيات أن الكلام ليس في الخطأ من جهة المجتهد في نفسه، بل الكلام في أن هناك خطأً في نفس الأمر أولا؟بمعنى رجوع المسألة إلى حقٍ واحد أو حقوق متعددة.

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤١١.

(٢) المستصفى ٢/ ٤١١.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٦٩.

(٤) المستصفى ٢/ ٤١١.

فالذي يظهر لي أن اطراد أصل المخطئة لا يكون إلا بإثبات خطإٍ حقيقي في المسألة التي فيها نصٌ قاطع لم يطلع عليه المجتهد المخطئ؛ لأنهم أثبتوه في مخطئ الحق في المسألة الاجتهادية، فليثبتوه هنا من باب أولى.

أما القول في القطعيات الفقهية من جهة العذر أو الإثم فالأصوليون يطلقون أن من أخطأ في مسألة فقهية قطعية فهو آثم، ثم إن كان خطؤه فيما ثبت من الدين ضرورة فهو كافر خارجٌ من الملة، وإلا آثمٌ فاسق.

قال الغزالي: "وأما الفقهية فالقطعية منها وجوب الصلوات الخمس، والزكاة والحج، والصوم وتحريم الزنا والسرقة والشرب، وكل ما علم قطعاً من دين الله، فالحق فيها واحد وهو المعلوم، والمخالف فيها آثم، ثم ينظر: فإن أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كإنكار تحريم الخمر، والسرقة، ووجوب الصلاة والصوم، فهو كافر؛ لأن هذا الإنكار لا يصدر إلا من مكذب بالشرع"[(١)].

والملاحظ أن الجمهور يعبرون بـ"المنكر"أو"المخالف" في هذه المسائل، دون المخطئ، وهي مضمنة معنى عدم عذره، بخلاف لفظة "الخطأ" وما تصرف عنها، فهي مضمنة معنى العذر والالتفات لتسويغ الاجتهاد في هذه المطالب.

وقد انتقد ابن تيمية على الجمهور إطلاق الوعيد لمن أخطأ في هذه المسائل، واختار تفصيلاً - ربما قصده الجمهور، واعتبروه مفهوماً من قولهم وإن لم يصرحوا به - وهو أن المخطئ في القطعيات قد يكون معذوراً حيث لم يبلغه الدليل؛ لأننا نعذر الجاهل الذي استحل المحرم لا عن دليل، فأولى أن نعذر المجتهد الذي سلك الطريق الأضعف لعدم علمه بالطريق الأقوى، ومن هنا انطلق في رفع الملام عن خطأ الأئمة الأعلام؛

---

(١) المستصفى ٢/ ٤٠٠.

لأن جملة من وجوه العذر التي ذكرها متعلقة بمسائل فيها أدلة قاطعة قد خالفها المجتهد باجتهاده.

قال- رَحِمَهُ اللهُ -: "لحوق الوعيد لمن فعل المحرم مشروط بعلمه بالتحريم، فإن من نشأ ببادية، أو كان حديث عهد بالإسلام، وفعل شيئاً من المحرمات غير عالم بتحريمها، لم يأثم ولم يحد، وإن لم يستند في استحلاله إلى دليل شرعي، فمن لم يبلغه الدليل المحرم، واستند في الإباحة إلى دليل شرعي أولى أن يكون معذوراً، ولهذا كان هذا مأجوراً محموداً لأجل اجتهاده"[(١)].

ثم قال: "وإيضاح هذا أن من ترك العمل بحديث فلا يخلو من ثلاثة أقسام:

إما أن يكون تركاً جائزاً باتفاق المسلمين، كالترك في حق من لم يبلغه، ولا قصر في الطلب، مع حاجته إلى الفتيا أو الحكم، كما ذكرناه عن الخلفاء الراشدين وغيرهم، فهذا لا يشك مسلم أن صاحبه لا يلحقه من معرة الترك شيء، وإما أن يكون تركاً غير جائز، فهذا لا يكاد يصدر من الأئمة إن شاء الله تعالى، لكن قد يخاف على بعض العلماء أن يكون الرجل قاصراً في درك تلك المسألة فيقول مع عدم أسباب القول، وإن كان له فيها نظرٌ واجتهاد"[(٢)].

ثم قال عن القسم الثالث، والذي أخرجه عن العذر: "ولم يدخل في هذا من يغلبه الهوى، ويصرعه حتى ينصر ما يعلم أنه باطل، أو من يجزم بصواب قولٍ أو خطئه من غير معرفةٍ منه بدلائل ذلك القول نفياً وإثباتاً"[(٣)].

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٥٢.

(٢) المصدر السابق ٢٠/ ٢٥٥.

(٣) المصدر السابق ٢٠/٢٥٦.

فهذه أقسامٌ ثلاثة:

القسم الأول: من ترك العمل بالدليل القطعي، مع عدم تقصيره في الاجتهاد، فهذا معذور.

القسم الثاني: من ترك العمل بالدليل القطعي، وبذل الاجتهاد، ولكنه لم يبلغ بالاجتهاد حده المطلوب، فهذا يخشى عليه من جهة دخول التقصير في اجتهاده، وقد يعذر من جهة أن الحد الذي يجب أن ينتهي إليه الاجتهاد قد لا ينضبط للمجتهد[١].

القسم الثالث: من يقول في المسألة بهواه، ويطّرح الدليل جانباً، فهذا آثمٌ، غير معذور.

وفي جانب القطعيات الفقهية التي ثبتت بالضرورة من مقصود الشارع يرى شيخ الإسلام ابن تيمية عدم صحة إطلاق القول بتأثيم المخطئ أو تكفيره فيها، بل يكون اللوم بحسب المسألة، فهناك من يخالف في شيء من الضروريات لأنها لم تثبت عنده ضرورية أصلاً، وهناك من ثبتت عنده مسائل فقهية على وجه الضرورة بينما هي عند غيره من المجتهدين لا تعدو الظن؛ وذلك لأن قضايا هذا الباب إضافية تختلف بحسب حال الشخص أو المجتهد، وبحسب ما وصل إليه من العلم.

قال - رحمه الله -: "كثيرٌ من العلماء يعلم بالضرورة أن النبي ﷺ سجد للسهو، وقضى بالدية على العاقلة، وقضى أن الولد للفراش، وغير ذلك مما يعلمه الخاصة بالضرورة، وأكثر الناس لا يعلمه البتة"[٢].

فإذن لعل الصواب في هذا الباب أن أحكام التأثيم والتكفير للمخطئ في المسائل الفقهية القطعية تناط بآحاد المسائل على حسب حال المنكر،

---

(١) انظر: المصدر السابق ٢٠/٢٥٦.

(٢) المصدر السابق ١٣/١١٨.

أو المخالف، أو المخطئ، فمتى كانت الشبهة أو العذر منتفيين فالتأثيم ثابت، بل التكفير إذا كانت المسألة معلومة من الدين ضرورة، كالصلاة والصوم، ونحوهما من أصول الإسلام القطعية، أما أن يطلق القول بتكفير من أخطأ في العلوم الضرورية فهذا غير سليم، والتكفير ليس بالأمر الهيّن كما سبق.





الفصل الثالث

التصويب والتخطئة في الظنيات

وتحته ثمانية مباحث:

المبحث الأول: تحرير محل النزاع في المسألة.

المبحث الثاني: آراء المصوبة في هذه المسألة.

المبحث الثالث: آراء المخطئة في هذه المسألة.

المبحث الرابع: تحقيق آراء الأئمة الأربعة في هذه المسألة.

المبحث الخامس: أدلة المصوبة والمخطئة ومناقشتها والترجيح.

المبحث السادس: نوع الخلاف في التصويب والتخطئة في الظنيات.

المبحث السابع: الأصول التي بُني عليها الخلاف في مسألة التصويب والتخطئة.

المبحث الثامن: تصويب وتخطئة المجتهدين في قولهم بالتصويب أو التخطئة في هذه المسألة.



المبحث الأول:
تحرير محل النزاع في المسألة

عندما يتحدث علماء الأصول عن التصويب والتخطئة في الظنيات فإنهم يعنون بها تلك المسائل الفقهية الاجتهادية، مع أن لفظ الظنيات يشمل أيضاً مسائل كلامية مداركها ظنية، وبعض مسائل أصول الفقه على القول بأن بعضه ظنيٌ، والتصويب في هذه وتلك محمولٌ على معنى العذر ونفي الإثم على ما سبق في الاصطلاح من إطلاق التصويب على العذر ونفي الإثم في هذه الأبواب، وإنما غلب إطلاق الظنيات عند الأصوليين على المسائل الفقهية الاجتهادية لأنها محل القول بتعدد الحق، وهو الأشهر في اصطلاح التصويب، على أن مصطلحي التصويب والتخطئة يشملان القول بتعدد الحق، والقول بالعذر ونفي الإثم في مسائل الاجتهاد.

والاجتهاد في المسائل الفقهية الاجتهادية يشمل:

الاجتهاد في فهم الدلالة، والاجتهاد في استنباط العلل والمعاني، والاجتهاد في تنزيل الأحكام على الموضوعات والمشَخَّصات.

فالأول يتعلق بالأدلة النصية وفهم الأحكام من عامّها وخاصّها، ومفهومها ومنطوقها، وما إلى ذلك، وقد يلحق بهذا القسم ما يسمى عند القائسين تنقيح المناط[1] إذا قلنا برجوعه إلى ضرب من ضروب تأويل الظواهر.

---

(١) تنقيح المناط: هو أن يضيف الشارع الحكمَ إلى سببه، فيقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار؛ ليتسع الحكم. روضة الناظر ٣/٨٠٣، وانظر: تقريب الوصول ٣٦٩.

والثاني يتعلق بتخريج مناطات الأحكام الاجتهادية[١]، وهو أصل الاجتهاد.

والثالث يتعلق بتحقيق مناطات الأحكام[٢] وله درجات مختلفة[٣].

إذا تمهد ما تقدم فهل كل هذه المراتب الاجتهادية داخلة في خلاف التصويب والتخطئة؟

المفهوم من صنيع الأصوليين وإطلاقاتهم أن الحكم على الاجتهاد بالصواب أو الخطأ والخلاف في ذلك شاملٌ لهذه المراتب؛ حيث إنهم يأتون فيتحدثون أن حكم الاجتهاد الصواب أو الخطأ - هكذا بإطلاق - ثم يعرضون للخلاف في المسألة.

والحكم بالتصويب قد يكون ابتداءً وانتهاءً وهو تصويب المتكلمين الذين ينفون مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد، وقد يكون التصويب ابتداءً وهو تصويب الفقهاء الذين يصوبون المجتهدين في طرق الاجتهاد ويخطئونهم انتهاءً في حال عدم موافقة المطلوب، فالمجتهد عندهم كلف الاجتهاد رجاء الإصابة، فهو مصيب في اجتهاده على كل حال؛ لأنه لم يكلف الإصابة بالاجتهاد، وهناك المخطئة ابتداءً وانتهاءً الذين يطلقون التصويب على عذر المجتهد عند نفسه فقط؛ لأنه أدى ما كلف عند نفسه، وهو مخطئ عندهم ابتداءً وانتهاءً لأنه كلف الإصابة ولم يأت بها.

والتحقيق أن التصويب والتخطئة لا يتعلق بهذه المراتب على درجة واحدة وذلك كما يلي:

---

(١) تخريج المناط: هو أن ينص الشارع على حكم في محل، ولا يتعرض لمناطه أصلاً، فيُستنبط المناط بالرأي والنظر، روضة الناظر ٣/ ٨٠٥، وانظر: تقريب الوصول ٣٧١.

(٢) تحقيق المناط: هو أن يُتفق على تعيين العلة، ويُطلَب أن تثبُت في محل النزاع. تقريب الوصول ٣٧٢.

(٣) انظر: المستصفى ٢/ ٢٤٠، الموافقات ٥/ ١١-٢١.

أما ما يتعلق **بتخريج المناطات** فلا شك أن هذه المرتبة مقصودة بالتصويب والتخطئة أصالة، وسواءً قُصد بالتصويب تعدد الحق أم إصابة التكليف أم العذر.

وأما ما يتعلق **بالاجتهاد في الدلالة** فقد استشكلت عدم إخراج الأصوليين هذه المرتبة من إطلاق الحكم بالتصويب وإرادة تعدد الحق، ذلك أن الدلالة واحدة لا تتعدد، وخلافها خطأٌ قطعاً، فلا يستقيم تصويب المجتهدين فيها على معنى تعدد الحق، والشارع لا يخاطب بالمشترك على الأرجح من أقوال الأصوليين، وبناءً عليه لم يبق حظ الناظرين في الدلالة من المجتهدين إلا التصويب على معنى أداء ما كلف؛ لأنه لم يكلف إلا الظاهر من الدلالة، وإن لم يصب عين المطلوب، على خلاف في ذلك بين المخطئة ومقتصدة المصوبة كما سيأتي، كما قد يطلق على معنى العذر ورفع الحرج وإن أخطأوا الدلالة التي أرادها الشارع، وهذا القدر من التصويب لا إشكال فيه ولا خلاف عند التحقيق.

وقد كنت أظن أن لي السبق في إثارة هذا الإشكال حتى وجدت أبا الحسين البصري - وهو من المصوبة - ينبه عليه، ذلك أنه لم يصحح الفرق الذي ارتضاه شيخه عبدالجبار بين مسائل الاجتهاد وما ليس من مسائل الاجتهاد، والذي مضمونه أن **مسائل الاجتهاد هي كل ما صُوب فيه المجتهدون، ويحل خلاف بعضهم لبعض، بينما ما ليس كذلك مما كان الحق فيه واحداً فلا يحل فيه الاجتهاد ولا الخلاف**[1].

وقد نقض البصري هذا الفرق بأن الفقهاء يعدون من مسائل الاجتهاد الظواهر من الكتاب والسنة، وليس يجوز الحكم بالتصويب فيما هذا شأنه؛ لأن خلاف الدلالة خطأ، وصحح البصري أن يكون الفرق أن **مسائل الاجتهاد هي التي لا لوم على المخطئ فيها، بينما يلام في غير مسائل الاجتهاد**[2].

---

(١) نظر: المعتمد ٢/ ٣٩٦، ٣٩٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٣٩٧، ٣٩٨.

وهذا الإشكال لا يرد على منهج المخطئة لأنهم سيقولون: خلاف الدلالة خطأ، وخطأ المجتهد مغفور، هذا منتهى مذهبنا في الاجتهاد في الدلالات والمعاني.

ويبدو أن الغزالي قد التفت لهذا المعنى عندما قال: " إنما نعني بالمجتهد فيه ما لا يكون المخطئ فيه آثما "[١].

فلو قال: "ما يكون فيه مصيباً " لم يستقم له إن أرادها كلية؛ لأن ما يتعدد فيه الحق عند المصوبة هو بعض الاجتهاد لا كله.

كما أن هذا المعنى يفهم من صنيعه وهو يقرر في مناقشة المخطئة أن الأمارات ليست أدلة بأعيانها، وأنها إنما تسمى أدلة ظنية مجازاً، فكأنه يلتزم التخطئة في كل ما أوجب العلم أو الظن لذاته، وهذا شامل للنصوص والظواهر وكل ما أفاد مدلولاً معيناً علما أو ظناً[٢].

وأقرب من هذا وذاك أنه في نهاية بحث المسألة حصر مجال نظر المجتهدين في عشرة مطالب[٣]، وانتهى إلى أنه متى دار الحكم الاجتهادي بين النفي والإثبات احتمل الخطأ والصواب، كالنظر في تحقيق المناط في الفرع، والنظر في المفهوم، فهذه المسائل ونحوها لا بد فيها من أحد قسمين، وهو حقٌ موضوعٌ متعين كالقبلة في حق المجتهدين فيها[٤].

وتمسك الغزالي بنظرة التصويب في تخريج المناط، وطلب الأشبه والأصلح، والعموم[٥]، مع أن هذا الأخير قد لا يُسلّم له لأنه دلالة دائرة بين النفي والإثبات وليس أمارة.

---

(١) المستصفى ٢/ ٣٩٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٤١٢، ٤٣٢.

(٣) وهي العموم، والظاهر، والمفهوم، وقول الصحابي، وطلب الأصلح، وطلب الأشبه، وتخريج المناط، وتنقيحه، وتعيينه، وتحقيقه في الفرع ٢/ ٤٣٨-٤٤٣.

(٤) انظر: المستصفى ٢/ ٤٤٢، ٤٤٣.

(٥) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٤٤٣.

وجملة القول أن النسبة بين محالّ الاجتهاد والتصويب والتخطئة هي المساواة عند المخطئة؛ لأن كل اجتهاد مغفورٌ خطؤه، وكل ما غفر خطؤه كان محلاً للاجتهاد، بينما تبقى النسبة على أصول المصوبة هي العموم والخصوص المطلق؛ لأن كل ما جاز فيه تعدد الحق كان محلاً للاجتهاد ولا عكس، لأن من الاجتهاد ما لا يقبل قضية التعدد في نفس الأمر.

وأما ما يتعلق بتحقيق المناط فظاهر صنيع الأصوليين إدخال هذه المرتبة في خلاف التصويب والتخطئة، والدليل على ذلك احتفالهم بالاجتهاد في القبلة، حيث خرّجوا بعض الآراء في مسألة الباب بناءً على اختيارات الأئمة والعلماء في هذه المسألة الفرعية، كما أنهم يذكرونها في صدر الثمرات الفقهية للاختلاف في مسألة الباب.

وفي نظري أن دخول تحقيق المناط في حكم التصويب بإطلاق مشكلٌ على منهج المصوبة القائلين بتعدد الحق في نفس الأمر؛ ذلك أن تحقيق المناط متعلقٌ بالموضوعات الخارجية والمشخصات التي تنزل عليها الأحكام المطلقة في الأذهان، وهي لا تحتمل إلا جهة واحدة، وخلافها خطأٌ قطعاً، فمثلاً القبلة ليس لها إلا جهة واحدة وإن كثر مخطؤوها، بيد أن خطأهم لا يدل على تعدد جهات القبلة، أو أنْ ليس هناك قبلة أصلاً، وهذا التقرير لا ينفي أن للشارع في ظنون المجتهدين والمقلدين أحكاماً حتى في تحقيق المناط، ولكن ليس هو مراد من أطلق القول بالتصويب في مسألة الباب.

وهذا الإشكال لا يرد على أصل مقتصدة المصوبة؛ لأن غاية تصويبهم أن المجتهد مصيبٌ لما كلف، وهو عندهم لم يكلف سوى الاجتهاد رجاء الإصابة حتى وإن كان في نفس الأمر مطلوبٌ؛ لذا لا غرابة أن نجد الجصاص يجعل مسألة القبلة بإزاء مذهبهم دائماً، أما من يقول بتعدد الحق في نفس الأمر فمسائل تحقيق المناط في الشريعة عموماً قد ترد عليه وليست له[1].

---

(١) انظر: أصول الجصاص ٢/ ٣٨٠، المستصفى ٢/ ٤٢٧، فقد جعل طريقة التصويب في تحقيق مناطات الأحكام جارية على أصول مصوبة الاجتهاد ابتداءً، والحق فيما قال.

كما أن هذا الإشكال لا يرد على أصل المخطئة؛ لأن غاية ما ذهبوا إليه أن المجتهد في القبلة مأجورٌ معذورٌ وإن أخطأ الجهة في نفس الأمر، وهذا مطرد، ولعل رواج هذا الفرع - استقبال القبلة - عند الأصوليين سبّبه تداوله عند المتقدمين من الأئمة والعلماء وإناطة التصويب به، ولكنهم إنما قصدوا معنى خاصاً وهو العذر ورفع الإثم، وهو مطرد في كل مراتب الاجتهاد السابقة، أو أنهم قصدوا التصويب في الاجتهاد ابتداءً كما عند الجصاص، وهي مقولة متقدمة على غيرها من مقولات التصويب، وهي لا تنافي الحق المعين.

ولما لم يمنع البصري التصويب في تحقيق المناط كما منعه في فهم الدلالة أشكل عليه اعتراض القائلين بالأشبه من الحنفية والذي مفاده أن المجتهد في القبلة يعلم أن القبلة عينٌ من الأعيان يجوز أن تكون في الجهة التي يظن بأقوى الأمارات أن القبلة فيها، ويجوز أن لا تكون فيها، فقولوا إن حكم المسألة هو حكم معين عند الله، يجوز أن يكون هو حكم أقوى الأمارات، ويجوز أن يكون غيره[١].

وقد جاء هذا الإيراد على مذهب المصوبة مفحماً، إلا أن يمنعوا دخول صورة تحقيق المناط في دعوى التصويب، وقد ذهب البصري في سبيل رده مذاهب لا تسقطه[٢].

وقد سبق معنا أنه يفهم من صنيع الغزالي إخراج تحقيق المناط من القول بتعدد الحق[٣].

فبناءً على ما تقدم فإن خطأ المجتهدين في الظواهر والدلالات وتحقيق المناطات لا قائل فيه بتعدد الحقوق، حتى وإن قيل بعذر المخطئين في هذه الأبواب، أو بسقوط التكليف عنهم.

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٣٩٦.
(٢) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٣٩٦.
(٣) انظر: المستصفى ٢/ ٤٤٢.

ثانياً: لا خلاف في تصويب المخطئين من المجتهدين في المسائل الفقهية الاجتهادية بمعنى عذرهم وعدم لومهم، وهذا القدر من التصويب ينبغي عدم النزاع فيه، بل ولا يليق نقل الخلاف فيه، أما ما نسب لبعض غلاة المخطئة في هذه المسائل - كما سيأتي - فلا اعتداد به، ولا يكدر الوفاق على العذر في هذه الأبواب؛ لأنه بني على إنكار جملة الظنيات في الشريعة، وهذه مكابرة يردها واقع التشريع كما سيأتي عند مناقشة هذا المذهب.

وهذا المحل ربما عبر عنه المخطئة بأن المجتهد مصيبٌ لأنه أتى بما كلف عند نفسه، بمعنى أنه لم يأت بما كلف عند الله تعالى، ومن هنا قد يقع الخلط عند تحرير محل النزاع بين المحلين، فالمحل الأول اتفاقٌ، أما المحل الثاني فهو محل للخلاف كما يأتي[١].

ثالثاً: لا خلاف أنه يجب على كل مجتهدٍ العمل بموجب اجتهاده، فإذا غلب على ظنه حكمٌ ما في مسألةٍ اجتهادية وجب عليه إمضاء العمل به، حتى عند المخطئة، فيجب على المجتهد عندهم أن يتبع ظنه حتى وإن احتمل الخطأ في نفس الأمر؛ لأن الحق وإن قالوا بتعيينه إلا أنه مبهم الجهة، فكان كل مجتهدٍ يتبع اجتهاده على أنه هو الصواب، ولا ينكر على غيره اتباع اجتهاده لأنه لم يقطع بخطأ مخالفه، وهذا الحكم هو الذي قامت عليه مشروعية الاجتهاد في الشريعة؛ لأن المجتهد لم يؤمر بالاجتهاد إلا لأنه يجب عليه اتباع موجبه[٢].

وفي غير هذه المواطن من المسائل الفقهية الاجتهادية يكون محل

---

(١) انظر: الاجتهاد لسيد محمد موسى (ص ٢١٦)، فقد نقل الاتفاق على تسمية كل مجتهدٍ مصيب، بمعنى أنه أتى بما كلف به، وهذا غير صحيح بهذا الإطلاق؛ لأن هناك فرقاً بين الاتفاق على عذره وأدائه التكليف عند نفسه، وبين كونه أدى ما كلف به عند الله في نفس الأمر؛ إذ المخطئة ينازعون في الثاني.

(٢) انظر: البرهان ٢/ ١٣٢٦، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٤، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٥٨، الاجتهاد لسيد موسى ٢١٥.

النزاع، والذي سأحكي فيه الخلاف، وأعرض لأدلة المختلفين فيه، ومناقشتها، والترجيح بينها فيما يلي، ولن أذكر أن الناظر المقصر في الاجتهاد خارج محل النزاع؛ لأنه لم يدخل أصالة في حقيقة الاجتهاد التي لا توجد إلا مع استفراغ الوسع في النظر لدرك الحكم الشرعي.



المبحث الثاني

آراء المصوبة في هذه المسألة

قبل عرض آراء المصوبة أودّ أن أشير إلى أن كلام الأصوليين في تحرير آراء المصوبة، ونسبتها، متشعبٌ جداً، وفي بعضه التباس وإشكال، ويكفي لتأكيد ذلك قول الزركشي عن مسألة التصويب والتخطئة عموماً: "وقد اختلطت مذاهب الناس في هذا حتى التبست"[١]. وقول ابن السبكي: "المسألة مشهورةٌ باضطراب الآراء فيها قديماً وحديثاً"[٢].

لذا سوف أحاول فيما يأتي - إن شاء الله تعالى - تحرير هذه الآراء، وإزالة الالتباس الذي يقع عند بعضها، فأقول وبالله التوفيق:

عندما نستقرئ المدونات الأصولية نجد أن الأصوليين يحكون أقوالاً متعددة كلها ترجع إلى منهج تصويب المجتهدين في مسائل الاجتهاد، ولكن هذه الآراء متفاوتة في القول بتصويب المجتهدين، ففي حين نجد بعضها أكثر اعتدالاً وأقرب لمنهج التخطئة، نجد البعض الآخر في غاية الغلو في إسباغ الشرعية على أقوال المجتهدين، وبين هذا وذاك تقع أقوالٌ أخرى تشترك كلها في القول بنسبية أمارات الاجتهاد، وتعدد الحق تبعاً لذلك.

وفيما يلي أحاول ترتيب آراء المصوبة ونسبتها لقائليها، وذلك على وزان ما سبق تحقيقه من اصطلاحات القوم في هذا الباب[٣]؛ إذ الاصطلاحات إنما حررت انطلاقاً من النظر في الأقوال، وتحقيق الفروق بينها:

---

(١) البحر المحيط ٦/ ٢٣٥.
(٢) الإبهاج ٣/ ٢٦٤.

(٣) انظر: الفصل الأول (٨٠) ويلاحظ أنه سيتم البناء على ما سبق تحقيقه هناك عند عرض الأقوال هنا.

الرأي الأول: رأي غلاة المصوبة

حكى بعض الأصوليين مذهباً غالياً في هذا الباب مفاده أن كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو صواب، وإن لم يثمره اجتهاد، وقال هؤلاء أنْ لا فائدة في الاجتهاد أو التقليد لمعين لتساوي الرتبة؛ إذ ما من حكم إلا ويجوز أن يغلب على ظن أي مجتهد، فالاجتهاد إذن تحصيلُ حاصلٍ لا محالة[(١)].

وهذا الرأي لم يحكه أكثر الأصوليين، وهو عند بعضهم غير منسوب لقائلٍ معين، بل وُصف أصحابه بالغلاة فقط[(٢)].

وبعد التأمل في هذا الرأي ظهر لي أن لا قائل به حقيقة، وإنما وقع عند بعض الأصوليين على وجه الإلزام لمذهب المصوبة؛ لأنهم يبنون مذهبهم على غلبة الظن التي تحصل عند المجتهد بعد عملية الاجتهاد، ولم يشترطوا أن يستند هذا الظن إلى دلالة أو أمارة حقيقية، فيلزم على مذهبهم القول بالتخيير ابتداءً.

ويشهد لهذا أن أكثر الأصوليين لم يحك هذا القول، كما أنه قولٌ منسوب لبعض محققي التصويب، فقد جاء في المسودة: "وقال الجبائي[(٣)]: يتخير المجتهد في أقوال المجتهدين. فخرق الإجماع المنعقد على وجوب الاجتهاد على المجتهدين. ويداني هذا قول موسى بن عمران[(٤)]: كان

---

(١) انظر: البرهان ٢/ ١٣٢٠ المنخول ٤٥٣، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤١، المسودة ٥٠٣.

(٢) انظر: المسودة ٥٠٣.

(٣) أبو علي محمد بن عبدالوهاب الجبائي البصري، متكلم معتزلي أصولي، من مؤلفاته: الأصول، الاجتهاد، التفسير الكبير. توفي بالبصرة سنة ٣٠٣هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء ١٤/ ١٨٣، لسان الميزان ٥/ ٢٧١.

(٤) مويس بن عمران - وليس موسى كما هو مشهور عند الأصوليين - من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، كنيته أبو عمران، كان واسع العلم في الكلام والفتيا، قال بعقيدة الإرجاء. انظر: فرق وطبقات المعتزلة ص ٧٦.

للنبي ﷺ أن يفتي في الحوادث بما يشتهي، والآن لصالحي الأمة أن يفتوا في الحوادث بما يشتهون من غير اجتهاد"[١].

قلت: فالجبائي يحكي عنه أكثر الأصوليين أنه من خلص المصوبة ومحققيهم، وينسب له بعضهم مقولةً أكثر اعتدالاً في باب التصويب وهي القول بالأشبه كما سيأتي، مما يدل على أن نسبة التخيير له إنما وقعت على سبيل الإلزام له بمذهبه القائل بتعدد الحقوق وتكافؤ الأمارات في باب الاجتهاد.

أما حكاية التقارب بين مذهب الجبائي وما نقل عن موسى بن عمران فليست صحيحة في نظري؛ ذلك أن ظاهر أصول الجبائي أنه يرى المعارف والعلوم قائمة على النظر في الدلائل والأمارات، أما ما نسب هنا لابن عمران فظاهره أنه مجاوزٌ حتى لمذهب أهل الإلهام[٢] إذ هم أثبتوا شيئاً من العلوم بالإلهام لبعض الصالحين فقط، وهذا يثبتها لكل الصالحين وبمجرد التشهي، فلا يلتفت إليه، على أن كلا المذهبين باطلان؛ لأن العلوم والمعارف لو ثبتت بالإلهام أو بمجرد التشهي والحدس لم يكن للنظر معنى، ولم يكن في شيء من العالم دلالة ولا عبرة، وقد أُمر في شرعنا بهذا وذاك[٣].

ومادام الحديث عن الغلو في التصويب فهناك مقولة ترجع إلى الغلو

---

(١) المسودة ٥٠٣.

(٢) الإلهام: هو طريق من طرق حصول المعارف غير الضرورية في القلب، وذلك بأن تهجم على القلب معارف وعلوم دون حيلة أو كسب من غير أن يدري الإنسان كيف حصلت ومن أين حصلت؟

وأهل الإلهام: هم كل من يعتد بهذا الطريق لتحصيل المعارف والعلوم، ومن هؤلاء الصوفية. وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن من الخطأ نفي كون الإلهام طريقاً إلى الحقائق مطلقاً، وبين أن القلب المعمور بالتقوى إذا رجّح بمجرد رأيه فهو ترجيح شرعي، وإذا اجتهد العبد في طاعة الله وتقواه كان ترجيحه لما رجح أقوى من أدلة كثيرة.

انظر: إحياء علوم الدين ٢/ ٥٥٢، مجموع الفتاوى ٢٠/ ٤٢، البحر المحيط ٦/ ١٠٣.

(٣) انظر: البحر المحيط ٦/ ١٠٣.

في اعتبار عذر المجتهدين، حيث نسب بعض الأصوليين لداود وأصحاب الظاهر أن كل من أفتى في حادثة بحكم يريد التقرب به إلى الله تعالى فهو مصيب، سواءً كان مجتهداً أو لم يكن![١].

فظاهر هذا الرأي وإن كان يرجع إلى الغلو في التصويب عموماً إلا أنه يخص الغلو في مسألة العذر، بدليل إناطة التصويب فيه بقصد التقرب إلى الله تعالى، وعدم حصره في المجتهدين فقط.

ولكن نسبة هذا الرأي على هذا الوجه للظاهرية فيها نظر؛ لأنهم من المخطئة كما سيأتي، بل قد نسب لهم غلوٌّ في هذا الباب، فكيف يستقيم- والحال ما ذكر- أن ينسب لهم التساهل في تصويب المجتهدين، سيما أن هذا الرأي لم يحكه أكثر الأصوليين، وبعضهم حكاه ولم ينسبه للظاهرية[٢].

الرأي الثاني: رأي خلَّص المصوبة (تصويب المتكلمين)

يرى خلّص المصوبة أن الحق في مسائل الاجتهاد متعدد، وليس فيها حقٌّ معين عند الله تعالى، وليس ثمة حكمٌ قبل الاجتهاد سوى وجوبه، فيجب على المجتهد أن يطلب غالب الظن باجتهاده، وحيث فعل فهو مصيب على كل حال.

تسمية هذا المذهب:

سمى الرازي أصحاب هذا الرأي **خلّصَ المصوبة**، وتابعه في ذلك الأرموي، والصفي الهندي[٣].

ولعل سبب هذه التسمية أن هذا الرأي أخلص مقولة التصويب عن شائبة التخطئة، وهي مقولة الأشبه التي ستأتي، فأصبح قولهم خالصاً في التصويب ابتداءً وانتهاءً، لأنهم يصوبون في أمارات الاجتهاد ابتداءً، وفي

---

(١) انظر: المسودة ٥٠٣، البحر المحيط ٦/ ٢٦٣.

(٢) انظر: المسودة ٥٠٣.

(٣) انظر: المحصول ٤/ ١٣٨٠، الحاصل ٢/ ٢٠٠٩، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٧.

الأحكام وما عند الله انتهاءً، ففارقوا أصحاب الأشبه حيث صوبوا المجتهدين انتهاءً[١].

وسمى الغزالي أصحاب هذا الرأي **محققي المصوبة**[٢] لأنه قول المحققين منهم، وهو الذي استقر عليه منهج المصوبة، ولم يختلف في تفسيره، بخلاف مقولة الأشبه فقد قال بها قلة منهم، واختلف في المراد بالأشبه عند هؤلاء كما سبق في الاصطلاحات.

وسمى إمام الحرمين أصحاب هذا الرأي **مقتصدة المصوبة**، وتابعه الغزالي في المنخول، وابن برهان[٣].

ولعل سبب هذه التسمية الالتفات إلى طرف الغلو السابق في قضية التصويب، فحيث وُزن رأي المحققين معه يكون رأيهم مقتصداً حيث أوجب الاجتهاد، بخلاف الغلاة.

وسماهم إلكيا الهرَّاسي[٤] بالغلاة[٥] لأنه وزنهم مع القائلين بالأشبه، الذين يخطؤون المجتهدين انتهاءً فيما عند الله، فكان هؤلاء غلاة لأنهم يصوبون ابتداءً وانتهاءً عند الله تعالى.

والمختار عندي تسميتهم **خلص المصوبة أو محققيهم**؛ لأنها تسمية دالة على منهجهم الخالص عن شائبة التخطئة، كما أنها معبرة عن استقرار هذا الرأي، والاتفاق على تفسيره.

---

(١) انظر: نفائس الأصول ٩/ ٤٠٦١.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٤٠٩.

(٣) انظر: البرهان ٢/ ١٣١٩ المنخول ٤٥٣، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٢.

(٤) أبو الحسن علي بن محمد بن علي عماد الدين الطبري الهرَّاسي، وإلكيا معناها بالأعجمية الكبير القدر المقدم في قومه، ولد سنة ٤٥٠هـ، شيخه إمام الحرمين الجويني، وهو شيخ الشافعية في عصره، تولى المدرسة النظامية، وألف كتاب أحكام القرآن، توفي سنة ٥٠٤هـ.
انظر: وفيات الأعيان ٣/ ٢٨٩، الوافي بالوفيات ٢٢/ ٨٢.

(٥) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٤٨.

وقد رأيت أيضا أن أعبر عن هذا المذهب **بتصويب المتكلمين**؛ لأنه قول جمهورهم، ولأن منزعه كلامي بحت كما سيأتي، وهذا التعبير في مقابل مقولة التصويب عند الحنفية والمشهورة بالأشبه، فأنا أعبر عنها **بتصويب الفقهاء**؛ لأنه قول مشهورٌ عند الفقهاء، ولأن منزع هذا المنهج فقهي بحت، غايته تصويب نظر المجتهدين في الأمارات الاجتهادية، وتصحيح تصرفات المكلفين في الأحكام الاجتهادية، ولم ينطلق من أصل كلامي؛ بدليل أنهم قالوا بوجود حق معين في كل مسائل الاجتهاد؛ ولذا نبه البزدوي في سياق استدلاله لمقولة الحنفية بتصويب المجتهدين ابتداءً إلى منزع مخالفيهم فقال: "وإنما نسبنا القول بتعدد الحقوق إلى المعتزلة لقولهم بوجوب الأصلح، وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول بالأصلح"[١].

مع أنه لا مشاحة في التسمية؛ فقد يسمّون غلاة مقابل تصويب الفقهاء، وقد يسمون مقتصدة مقابل تصويب غلاتهم.

أصحاب هذا الرأي:

النسبة العامة لهذا الرأي تكاد تتفق عليها المدونات الأصولية، فأكثر الأصوليين ينسب هذا الرأي لجمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة[٢] وبعض متكلمي أهل الحديث[٣].

أما نسبته للأفراد فقد نجد العالم الواحد تنسب له روايتان أو ثلاث، أو يكون الظاهر في بعض مؤلفاته يخالف ما نسب له عند بعض الأصوليين، وليس القصد استقصاء كل ما قيل في نسبة هذا القول لقائليه، ولكنني

---

(١) أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار ٤/ ٤٣.

(٢) انظر: ميزان الأصول ٧٥٤، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٥، جامع الأسرار ٤/ ١٠٧٤، التوضيح مع شرحه التلويح ٢/ ٢٤٨، التلخيص ٥٠٥، شرح اللمع ٢/ ١٠٤٨، الحاصل ٢/ ١٠٠٩، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٦، البحر المحيط ٦/ ٢٤٦، روضة الناظر ٣/ ٩٧٥، شرح العمد ٢/ ٢٧٩.

(٣) انظر: كشف الأسرار ٤/ ٢٥، جامع الأسرار ٤/ ١٠٧٤.

سأقف بإيجاز مع ثلاثة أعلام نسب لهم هذا القول، وذلك لأنهم يعبرون عن مدرسة المتكلمين التي ينسب لها هذا المنهج، وهم:

١/ أبو الحسن الأشعري:

نسبت لأبي الحسن الأشعري ثلاثة آراء في مسألة التصويب والتخطئة في الاجتهاد، وذلك كما يلي:

الرأي الأول: القول بتعدد الحقوق في مسائل الاجتهاد، وأنه لا يوجد فيها حقٌ معين عند الله تعالى، وهي مقولة خلَّص المصوبة كما تقدم، وهي أشهر المقولات المنسوبة لأبي الحسن، حيث نسبها له أكثر الأصوليين، بل جعلها أبو إسحاق الشيرازي بقية اعتزال في الأشعري؛ لارتباط هذه المقولة بأصول المعتزلة الكلامية كما سيأتي؛ ثم هم أول من قال بها، وهذه المقولة ينسبها أشاعرة العراق[١] لأبي الحسن، وينفون ما سواها من التخطئة أو القول بالأشبه[٢].

الرأي الثاني: القول بالتخطئة، وهي رواية أشاعرة خراسان[٣] عن إمامهم؛ لذا فقد اختارها ابن فورك والإسفراييني، ونسباها لأبي الحسن[٤].

الرأي الثالث: القول بالأشبه في مسائل الاجتهاد، وهنا نجد بعض الأصوليين ينسب له القول بالأشبه الذي يرجع إلى خلص المصوبة - كما سيأتي بيانه - وعليه يكون المجتهد عند أبي الحسن مخطئاً في حالة عدم إصابته الحكم الذي لو شرع حكم في الحادثة لكان هو، فخطأ المجتهد -

---

(١) كالباهلي وابن مجاهد والباقلاني وغيرهم، سموا بذلك في مقابل أشعرية خراسان.

(٢) انظر: فواتح الرحموت ٢/ ٤١٦، شرح تنقيح الفصول ٤٣٨، نشر البنود ٢/ ٣٢٢، شرح اللمع ٢/ ١٠٤٨، البرهان ٢/ ١٣١٩، المنخول (٤٥٣)، شرح المنهاج للأصفهاني ٢/ ٨٣٧، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٦، حاشية العطار ٢/ ٤٢٩، العدة ٥/ ١٥٤٩، التمهيد ٤/ ٣١٤.

(٣) أشهر علماء الأشاعرة في خراسان أبو بكر بن فورك وأبو إسحاق الإسفراييني، وقد أصبح هناك اختلاف في تفسير مذهب أبي الحسن الأشعري بين أشاعرة خراسان وأشاعرة العراق.

(٤) انظر: شرح اللمع ٢/ ١٠٤٨، البحر المحيط ٦/ ٢٤٦.

والحال ما ذكر- خطأٌ مجازي ليس إلا[١].

وهناك من نسب له القول بالأشبه الذي يرجع إلى مقتصدة المصوبة - كما سيأتي بيانه - وعليه يكون المجتهد عند أبي الحسن مخطئاً حقيقة في حال عدم إصابته الأشبه عند الله تعالى وإن كان مصيباً في اجتهاده[٢].

والذي ظهر لي أن أبا الحسن الأشعري من خلّص المصوبة، يقول بتعدد الحقوق في مسائل الاجتهاد، وعدم تعيين حقّ معين في نفس الأمر، فقد نسبه له أكثر الأصوليين، وأكثر الأشاعرة، بل هو الأليق بأصول أبي الحسن الكلامية - كما سيأتي - وليس يبعد أنه بقية اعتزال في أصول أبي الحسن - رَحِمَهُ ٱللَّهُ -.

أما نسبة الخراسانيين التخطئة لأبي الحسن فيبدو لي أنها بسبب ما نسب له من القول بالأشبه، وهي مقولة مشتركة في الظاهر بين المخطئة والمصوبة، ولكنها عند التحقيق لا تخرج مذهبه عن التصويب؛ لأن الأشبه عند المتكلمين لا ينتج خطأً حقيقياً في مسائل الاجتهاد، كما سبق، ويأتي مزيد بيانه.

٢/ أبو بكر الباقلاني:

لم يختلف النقل عند الأصوليين عن الباقلاني، فقد أطبق الجميع على نقل مقولة خلص المصوبة عنه، بل قد وصل من جزمه بمذهبه أنه عزاه للإمام الشافعي، ثم قال: "لولاه لكنت لا أعده من أحزاب الأصوليين"[٣].

---

(١) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٤٦.

(٢) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٧٧، حيث قال: "ذهب كثيرٌ من الفقهاء إلى إثبات الأشبه فيها - أي الحوادث - عند الله تعالى، وحكى شيخنا أبو عبدالله عن الشيخ أبي الحسن رحمهما الله أنه كان يذهب إلى ذلك، ويقول: لابد في كل حادثةٍ من حكم هو الأشبه عند الله تعالى".

(٣) البحر المحيط ٦/ ٢٤٨، وانظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٥، شرح تنقيح الفصول ٤٣٨، البرهان ٢/ ١٣١٩، المستصفى ٢/ ٤٠٩، المنخول ٤٥٣، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٢١، نهاية السول ٢/ ١٠٤٠، التمهيد ٤/ ٣١٤، المسودة ٥٠٢.

٣/ أبو حامد الغزالي:

واقع مؤلفات الغزالي وما نقل عنه يحكي لنا عنه رأيين وتفصيلاً، وذلك كما يلي:

الرأي الأول: أنه مع مقتصدة المصوبة الآتي مذهبهم، أي أنه يقول بالأشبه في مسائل الاجتهاد، ففيها حقٌ معين عند الله تعالى، ولكنه لم يكلف طلبه، بل كلف طلب الأشبه به من أصول متعددة، فأي هذه الأصول حكم به المجتهد فهو مصيب في اجتهاده، ولكن واحداً منها فقط هو الأشبه بما عند الله تعالى، فمن حكم به هو المصيب حكماً؛ لأنه أصاب الأشبه عند الله تعالى، بينما لم يكلف كل مجتهد إلا إصابة الأشبه عند نفسه، وبناءً عليه كل مجتهد مصيب في عمله قطعاً[1].

الرأي الثاني: أنه من خلّص المصوبة القائلين بأن الحق متعددٌ، وأن مسائل الاجتهاد ليس فيها حقٌ معين في نفس الأمر، وقد جعل هذا المذهب في المستصفى هو الحق، وقضى بخطأ خلافه قطعاً![2] وهو الرأي الأشهر نسبةً للغزالي عند المتأخرين[3].

الرأي الثالث: اختيار التصويب في بعض مسائل الاجتهاد دون بعض:

يبدو أن هذه المسألة من المسائل التي شغلت حيزاً كبيراً من اهتمامات الغزالي العلمية، فقد حار فيها، وتردد كثيراً، وواقع مؤلفاته وما نقل عنه يشهد لذلك، فلا تكاد تجد رأياً واحداً تجزم بنسبته له، فمع الرأيين السابقين نجد تفصيلات هنا وهناك تحكي مواطن قال فيها بالتخطئة

---

(١) انظر: المنخول ٤٥٥.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٤١٠.

(٣) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٥، لباب المحصول في علم الأصول ٢/ ٧١٧، البحر المحيط ٦/ ٢٤٨.

ومواطن أخرى قال فيها بالتصويب، فمثلاً نجده في المستصفى يقيد إطلاقه للتصويب بقوله: "ثم مع ذلك كله يثبت اسم الخطأ بالإضافة إلى ما طلب، لا إلى ما وجب كما في القبلة"(١)، فلا يخفى أن هذا ليس منهج خلّص المصوبة، بل هي عودة منه إلى اختياره في المنخول؛ لأن رأي خلص المصوبة ينفي الخطأ عن المجتهد بالاعتبارين ما وجب وما طلب.

ثم إنه في سياق المسألة في المستصفى عاد فألحق فصلاً بعد الفراغ من تصنيف الكتاب بخصوص هذه المسألة قال عنه: "به تمام كشف القناع عن غموض المسألة، ألحقناه بعد الفراغ من تصنيف الكتاب وانتشار النسخ"(٢).

وقد حصر فيه مجال نظر المجتهدين في عشرة مطالب(٣)، نجد عند استقرائها أنه تنازل عن كثير من مسائل الاجتهاد التي تنازع فيها المصوبة والمخطئة، والتي يشملها اختياره في أول البحث عندما قال: "والمختار عندنا، وهو الذي نقطع به، ونخطئ المخالف فيه أن كل مجتهد في الظنيات مصيب، وأنها ليس فيها حكم معين عند الله تعالى"(٤).

---

(١) المستصفى ٢/ ٤٢٩.

(٢) المستصفى ٢/ ٤٣٧ مع ملاحظة أن هذا الفصل غير موجود في بعض نسخ كتاب المستصفى المتداولة، وقد ألحقه الدكتور محمد سليمان الأشقر ونبه لذلك، وقد ذكر الغزالي في كتابه حقيقة القولين أن له كتابة مفردة في هذه المسألة حيث قال: "ومسألة تصويب المجتهدين كتبتها مفردة مستوفاة بدمشق، فإنها التمسها أهل تلك البلدة، وليس يمكن تطويل الكلام الآن بإعادتها". حقيقة القولين ٧٣ وقد استشكل الدكتور عبدالرحمن بدوي عدم وجود هذا الكتاب، وأورد احتمال كونه فصلاً أدرجه في ثنايا كتابه المستصفى، قلت: فلعله هذا الفصل الذي أضافه المؤلف بعد انتشار النسخ، وربما أنه اختصر ذلك المؤلَّف، ورأى ربطه بكتاب المستصفى مع ما يناسبه، وقد ذكرت هذا التأويل للدكتور مسلم الدوسري فارتضاه أثناء تحقيقه لكتاب حقيقة القولين، وأثبته في أحد التعليقات. انظر: مؤلفات الغزالي لبدوي ١٢٦، حقيقة القولين بتحقيق د.مسلم الدوسري (١٨، ٧٣).

(٣) انظر: المستصفى (٢/ ٤٣٨، ٤٤٢) وهذه المطالب هي: العموم، والظاهر، والمفهوم، وقول الصحابي، وطلب الأصلح، وطلب الأشبه، والنظر في تخريج المناط أو تنقيحه أو تعيينه أو تحقيقه.

(٤) المستصفى ٢/ ٤١٠.

فيبدو أن الغزالي لم يتحرر عنده ترجيح عام لأحد المنهجين على الآخر ففزع إلى القيود والتفصيلات، لذا فالقدر الذي تحرر لدي مذهباً للغزالي أنه يفصل ويقيد في هذا الباب، وقد اخترت التفصيل الذي نقله عنه الزركشي ليكون خلاصة رأي الغزالي في التصويب والتخطئة؛ لأنه أشمل وأضبط، حيث سئل الغزاليُّ عن هذه المسألة فأجاب أن الوقائع الشرعية خمسة أقسام:

القسم الأول: ما فيه نصٌّ صريح، فالمصيب فيه واحدٌ، وغيره مخطئٌ.

القسم الثاني: ما لانص فيه، ولكن معنى النص يدل عليه ويشهد له، كالقياس الجلي[1] فمن أخطأ معنى النص كمن أخطأ عين النص، فالمصيب فيه واحدٌ، وغيره مخطئٌ.

القسم الثالث: ما ليس للشارع فيه حكمٌ معين، ولكن قيل للمجتهدين اطلبوا هذا الحكم لأن فيه مصلحة العباد، فالمصيب فيه واحد، وغيره مخطئٌ؛ لأن الأصلح قد تعين عند الله فصار مطلوباً.

القسم الرابع: ما ليس للشارع فيه حكمٌ معين، ولكن قيل للمجتهدين اطلبوا الحكم وترددوا بين رأيين، فهما مستويان في الصلاح والفساد عند الله تعالى، فهذا كل مجتهدٍ فيه مصيب؛ لأن الحكم لم يتعين عند الله تعالى لاستواء طرفيه كالمباح.

القسم الخامس: مسألة تدور بين نصين متعارضين، كمسائل تقابل الأصلين، فهذه إن عقلت مصلحة راجحة فالمصيب فيها واحد، وغيره مخطئٌ، وإن استوى الطرفان قضى المجتهدون بالأشبه من الأصلين لما عند

---

(١) القياس الجلي: هو القياس الذي قُطِع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع. أو: هو الذي يكون فيه الفرع أولى بالحكم من الأصل أو مساوياً له، روضة الناظر ٣/ ٨٣٣، شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٠٧.

الله تعالى، فيكون كل واحدٍ منهما مصيباً[١].

وقد رد المؤلف هذه الأقسام إلى قسمين في كتابه حقيقة القولين كما يلي:

القسم الأول: المسائل التي ثبت أن للشارع فيها جهة واحدة ومقصوداً واحداً، فهذه المصيب فيها واحد وغيره مخطئ بالنظر للقصد، مصيب بالنظر للعمل.

القسم الثاني: المسائل التي اجتمع للشارع فيها مقصودان متقابلان متماثلان، فهذه يتعدد فيها المصيبون قصداً وعملاً[٢].

قلت: عند تأمل هذه الوقائع يظهر لي أن الغزالي قضى في غالبها بالتخطئة، ثم إن موارد التصويب عنده منوطة بعلم المجتهد باستواء طرفي المصلحة والمفسدة، وهذه قضية نسبية لا تنضبط للمجتهدين، بل إن غالب تصرفات المجتهدين في أحكام معقولة المعنى، وهذه يندر أن يستوي فيها الطرفان عند مجتهدٍ ما، بل هي عند هذا غالبة المفسدة، وعند ذاك غالبة المصلحة، وهكذا، على أنه حاول - كما نقل عنه - إثبات أن تعادل المصلحة والمفسدة في الأحكام الاجتهادية واقع ومعقول[٣]، إلا أن هذا قد لا ينضبط، فإذن كأني بتقسيمه يؤول جميعه إلى منهج التخطئة في جميع الوقائع الشرعية، وهذا يقوي ما ذكرته سابقاً من أن الغزالي لم يزل متردداً في مسألة التصويب والتخطئة في الاجتهاد حتى بعد أن جزم فيها باختيار التصويب، وخطأ مخالفيه قطعاً.

ومن خلص المصوبة أبو علي الجبائي، وأبو هاشم الجبائي[٤] من

---

(١) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٥٧-٢٥٩.

(٢) انظر: حقيقة القولين (٧٢، ٧٣).

(٣) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٥٨.

(٤) عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائي المعتزلي، أصولي معتزلي متكلم، من مؤلفاته الجامع الكبير، تفسير القرآن، توفي سنة ٣٢١هـ.
انظر: وفيات الأعيان ٢/ ٢٥٥، شذرات الذهب ٢/ ٢٨٩، معجم المؤلفين ٥/ ٢٣٠.

المعتزلة، بل هو مذهب عامة المعتزلة، ونسب لأبي يوسف والكرخي من الحنفية، وللمزني من الشافعية، وهو ظاهر اختيار الطوفي من الحنابلة[١].

ولكن غالب ما نسب للأفراد في هذا الأصل لا يسلم من نقض، أو نسبة الطرف الآخر في المسألة لصاحب القول، سيما مع عدم نقل نصوص صريحة في اختيار التصويب عن بعض هؤلاء، ولكن يبقى هذا المنهج ملتصقاً بمتكلمي المعتزلة والأشاعرة، وسيأتي معنا عند دراسة الأصول التي بنيت عليها المسألة بيان الأصول الكلامية التي يرجع إليها الخلاف.

(الأشبه) في تصويب المتكلمين:

بينتُ فيما سبق أن بعض خلص المصوبة قالوا بالأشبه في مسائل الاجتهاد، وبينتُ في الدراسة المصطلحية أن الكلام في الأشبه ملتبسٌ جداً، وقد وقع بسببه خلطٌ للأقوال، وقد حررت هناك أن للأشبه معنيين:

أحدهما: الأشبه في ظن المجتهد، بمعنى أن يغلب على ظن المجتهد أنْ لو ورد حكمٌ للشارع في المسألة الاجتهادية لكان كذا وكذا، وهذا المنهج ينفي أن يكون عند الله تعالى حقٌّ معين يرجع إليه هذا الشبه، فالأشبه على هذا المنهج وصفٌ راجعٌ إلى ظن المجتهد واجتهاده، وليس متعلقاً بأحد الأصول التي تُردُّ إليها الحادثة محل الاجتهاد.

والثاني: أشبه الأصول بالحق المعين عند الله تعالى، والذي لم يطلب من المجتهد إصابته، لذا لم ينصب عليه دليل، وإنما جعلت أصولٌ يطلب المجتهد أشبهها بذلك الحق المعين، فالأشبه على هذا المنهج يرجع إلى أصلٍ معين يطلبه المجتهد باجتهاده[٢].

---

(١) انظر: ميزان الأصول ٧٥٤، كشف الأسرار ٤/ ٢٥، التبصرة (٤٩٩)، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٢، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٦، التمهيد ٤/ ٣١٣، المعتمد ٢/ ٣٧٠، شرح العمد ٢/ ٢٧٩.

(٢) انظر: ص (٨٦) من هذا البحث.

إذا تقرر هذا فبعض خلص المصوبة صححوا اجتهاد المجتهدين بالقول إن هناك أصوب في مسائل الاجتهاد هو أشبه الأحكام بحكم الشارع على افتراض وروده، وهذا الشبه ينقدح في ظن المجتهد بعد اجتهاده فحسب؛ لأن الحقوق لو استوت لأصيبت بمجرد الاختيار، ولسقط الاجتهاد، فصححوا الاجتهاد بهذا، والتزموا معه تصويب المجتهدين ابتداءً وانتهاءً، في الاجتهاد وفي الأحكام؛ لأن الشبه عندهم لا يرجع لحقيقة معلومة عند الله تعالى قبل الاجتهاد، وهنا فارقوا مقتصدة المصوبة الآتي ذكرهم، ولم يخرجوا بقيدهم هذا عن منهج الخلّص إلا في العبارة فقط؛ لأن قيدهم لا حاصل له عند التحقيق، إذ المجتهد مصيبٌ على كل حال، والخطأ عندهم مجازيٌ لا حقيقة له، فقولهم ليس فيه شائبة التخطئة، فلم يخرج إذن عن إخلاص التصويب[1].

وقد نسب القول بالأشبه على هذا المعنى لأبي يوسف، ومحمد بن الحسن، والكرخي، وعيسى بن أبان، وابن سريج، ونسب لبعض المعتزلة كالجبائيْين[2].

والتحقيق عندي أن النسبة لا تصح لأغلب هؤلاء؛ لأن هناك خلطاً كما سبق بين مقولة الأشبه عند خلص المصوبة، وبين مقولة الأشبه عند مقتصدة المصوبة، فالحنفية اشتهر عن أكثرهم تصويب المجتهدين في الاجتهاد دون الأحكام، وهو المحقَّق من مذهب أبي يوسف ومحمد بن الحسن، والكرخي، وعيسى بن أبان، وهو منسوب لإمام المذهب كما سيأتي، وعباراتهم تحتمله أكثر من أي مذهب آخر[3].

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ٣٧٨، ميزان الأصول (٧٥٤)، نفائس الأصول ٩/ ٤٠٦١، البرهان ٢/ ١٣٢٧، شرح اللمع ٢/ ١٠٥٠، المسودة (٥٠٢)، شرح العمد ٢/ ٢٧٨، المعتمد ٢/ ٣٧١.

(٢) انظر: ميزان الأصول (٧٥٤)، التلخيص (٥١٨)، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٣، العدة ٥/ ١٥٤٨، التمهيد ٤/ ٣١٤، المسودة (٥٠٢)، المعتمد ٢/ ٣٧١، شرح العمد ٢/ ٢٧٧.

(٣) انظر: الفصول ٢/ ٣٧٩.

أما نسبة هذا المذهب لبعض المعتزلة من خلص المصوبة فقد يتوجه؛ لأنه تصحيح لمنهجهم في التصويب، ودفعٌ للاعتراض عنه؛ ولذا سموه تقويم ذات الاجتهاد[1] على أنه لا يدفع الاعتراض عن مذهبهم كما سيأتي في الأدلة والمناقشات.

تجدر الإشارة إلى أنني لم أجد من حرر المنهجين، وفرّق بينهما إلا الجصاص في أصوله، فقد حرر الأشبه المنسوب لمحققي المذهب الحنفي، ونفى عنهم مقولة الأشبه المنسوبة لخلّص المصوبة، وفرّق بينهما كما سيأتي[2].

الرأي الثالث: رأي مقتصدة المصوبة (تصويب الفقهاء)

هؤلاء هم القائلون بالأشبه على المنهج الثاني، بمعنى أن كل مجتهدٍ مصيبٌ لما كلف من حكم الله تعالى، ولكن هناك حقيقة معلومة عند الله تعالى، من أصابها فهو المصيب في الحكم، ومن أخطأها فهو المخطئ في الحكم، أما في الاجتهاد فالكل مصيبٌ؛ لأن كل مجتهد يطلب أشبه الأصول بما عند الله، فأيّ أصل ترجح عنده أنه الأشبه فذاك شرع الله تعالى، فالجميع يطلب أصولاً متعددة لإصابة أصلٍ واحد، ولكن لما لم يكلف بإصابته بعينه كان الجميع مصيباً في اجتهاده، فالتكليف عند هؤلاء لم يتعلق بأمارةٍ معينة يطلبها المجتهد.

وهذا المنهج يقع وسيطاً بين محققي المخطئة وخلّص المصوبة، فقد أخذ في أحد طرفيه بالتصويب وهو الاجتهاد والأمارات، وأخذ في الطرف الآخر بالتخطئة وهو الأحكام وما عند الله تعالى، ويعبرون عن منهجهم بأن المجتهدين مصيبون ابتداءً وواحدٌ منهم فقط مصيبٌ انتهاءً، فالابتداء هو الاجتهاد، والانتهاء هو الحكم عند الله تعالى، فلذلك فارقوا خلص

(١) انظر: تقويم الأدلة ٤٠٧.

(٢) انظر: الفصول ٢/ ٣٧٩.

المصوبة حيث لم يخلصوا تصويبهم عن التخطئة في الأحكام والانتهاء، وفارقوا المخطئة في أنهم لم يجمعوا بين التخطئة ابتداءً وانتهاءً؛ ولذا قال الدبوسي عن مذهب أصحابه: "فصار قولنا هذا القولَ الوسط بين الغلو والتقصير"[١].

وقد اخترت وصف هذا المنهج بتصويب الفقهاء؛ لأنه اشتهر عند فقهاء الحنفية، ولم يكن منزعه كلامياً كما عند المتكلمين؛ لذا فهم لم ينازعوا في أن هناك حقاً معينا عند الله تعالى في مسائل الاجتهاد، بل أرادوا تصحيح نظر المجتهدين في الأمارات الاجتهادية، وتصحيح الأحكام الشرعية التي يوقعها المقلدون بناءً على ذلك، وسيتضح ذلك عند عرض الثمرات الفقهية لهذا القول، حيث إن لازمه أن المكلف لا يعيد العبادة حتى وإن قطع بعد أدائها بخطأ من قلده من المجتهدين[٢].

وبقي أن نذكر الفرق الدقيق بين هذا القول وقول المخطئة في الاجتهاد، فبينهما تداخلٌ وتقارب قد يوهم الناظر أنهما قولٌ واحد[٣]، مع أن بينهما فرقاً دقيقاً يرجع إلى قضية التكليف بالإصابة أو بمطلق الطلب في أحكام الحوادث وذلك كما يلي:

أولاً: يتفق مقتصدة المصوبة مع المخطئة في أن للحوادث حكماً معيناً عند الله تعالى، وأن مصيبه واحدٌ، وغيره مخطئٌ، والخطأ هنا في الانتهاء أو الحكم.

---

(١) تقويم الأدلة ٤٠٧.

(٢) انظر: تقويم الأدلة (٤٠٧، ٤١٣).

(٣) لقد وهمت الباحثة/كوثر الحميداني وهي تخْرج مقولة فقهاء الحنفية مقولةً مساوية لمقولة محققي المخطئة، حيث جعلت مقولة مصيب ابتداءً مخطئ انتهاءً هي بعينها مقولة مخطئ ابتداء وانتهاءً، وبنت نقدها وترجيحها بين الأقوال على ذلك، وهذا غير سديد، كما سيتضح في هذا السياق، وكما هو ظاهر من نصوص محققي المذهب الحنفي، وليس يبعد وقوع الوهم هنا؛ لأن المسألة في غاية الإشكال والالتباس، فقد قال عنها السمرقندي: "وهذه المسألة مشكلةٌ، سبيلها الإشباع في البيان". انظر: التصويب والتخطئة في الأحكام الشرعية العملية (١١٦، ١١٧، ١٤٨) (كوثر الحميداني) ميزان الأصول ٧٦٣.

قال الجصاص: "والذي ثبت عندي من مذاهب أصحابنا ومعنى قولهم: أن كل مجتهدٍ مصيبٌ لما كلف من حكم الله تعالى، وأن مرادهم بقوله: إن الحق عند الله تعالى في واحدٍ من أقاويل المختلفين: أن هناك حقيقة معلومة عند الله تعالى، وكلف المجتهد أن يتحرى موافقتها، وهي أشبه الأصول بالحادثة، ولم يكلف المجتهد إصابتها، وإنما كلف ما في اجتهاده أنه الأشبه"[(١)].

قال الدبوسي: "واعلم أن هذا القول هو القول بالأشبه، وهو أن يكون المجتهد مصيباً في اجتهاده، مخطئاً في الحكم"[(٢)].

ثانياً: يرى مقتصدة المصوبة أن المجتهد لم يكلف طلب الأشبه عند الله تعالى، بل كلف مطلق الاجتهاد والطلب؛ ولذلك لم ينصب الله تعالى دليلاً واحداً يوصل المجتهد إلى العلم بالأشبه في الحادثة حقيقةً، وإنما نصب له أمارةً ظنية واحدة، وبعضهم قال بأمارات متعددة هي أشباهٌ وأمثالٌ من الأصول[(٣)]، تلحق الحادثة بأشبهها تبعاً للاجتهاد، وبناءً على ذلك فكل مجتهدٍ مصيبٌ لما كلف من حكم الله تعالى، وهو الأشبه بالأصول عنده، والإصابة هنا في الابتداء أو الاجتهاد والأمارات، فقالوا مع المقدمة السابقة: كل مجتهد مصيب، أي ابتداءً في الاجتهاد، والحق عند الله واحدٌ، أي انتهاءً في الحكم، فالخلاصة أن التكليف لم يتعلق بأمارة أو دلالة معينة.

قال الجصاص: " فهذا يبين أن مذهب أصحابنا غير مخالف لمذهب من حكينا قوله من القائلين: إن الحق في جميع أقاويل المختلفين فيما

---

(١) الفصول ٢/ ٣٧٩.

(٢) قواطع الأدلة ٢/ ٣١٠.

(٣) اختلف مقتصدة المصوبة هل في مسائل الاجتهاد أمارة واحدة أو أمارات متعددة؛ بناءً على اختلافهم في حقيقة الأمارة هل هي دليل حقيقةً أو أنها مجرد علامة يحصل الظن عندها لا بها؟ وسيأتي في أصول الخلاف.

طريقه الاجتهاد من أحكام الحوادث، وإنما خلافهم في ذلك إنما هو خلافٌ على من نفى أن يكون في الأصول أشبه المطلوب المظنون بالاجتهاد"[١].

وجاء في البحر المحيط: "القائلون بأن الحق في كلٍّ ما أدى إليه الاجتهاد اختلفوا: هل نصب الله تعالى أدلة مختلفةً يؤدي اجتهاد كل واحد منهم إلى دليل منصوب أم لا؟"[٢].

فالإشارة هنا إلى بعض مقتصدة المصوبة الذين قالوا بأن في مسألة الاجتهاد دلائل متعددة، هي أشباهٌ وأمثال من الأصول بذلك الأشبه عند الله تعالى.

وجاء فيه أيضاً: " والفرق بين ما حكينا عن أبي حنيفة وبين قول المخالف أن أبا حنيفة يقول: إن المجتهد لم يكلف الأشبه، والذي هو الحق عند الله، وهؤلاء يقولون إنه كُلف الإصابة، ولكن يكون معذوراً"[٣].

وقد يقع التوهم هنا أن هذه هي عينها مقولة المخطئة؛ لذا نجد عند بعض الأصوليين تكراراً في تحقيق الأقوال في المسألة، فنجدهم ينسبون قولاً بالتصويب لأكثر الحنفية، ثم يذكرون قولاً آخر تحت مقولات التخطئة مفاده أن الحق عند الله تعالى واحدٌ، ولكن المجتهد لم يكلف إصابته، وإنما كلف مطلق الطلب والاجتهاد، مع أن هذه المقولة هي عين مقولة الأشبه عند الحنفية[٤]وهم يفارقون المخطئة في ذلك؛ لأن منهج المخطئة يقضي أن المجتهد مكلفٌ طلبَ الحق المعين عند الله تعالى، وقد نصب الله تعالى دلالة واحدة توصل المجتهد إلى ذلك الحق المعين علماً أو ظناً،

---

(١) الفصول (٢/ ٣٨٠).

(٢) البحر المحيط (٦/ ٢٥٤، ٢٥٥).

(٣) المصدر نفسه (٦/ ٢٤٩) وانظر: شرح العمد ٢/ ٢٣٩.

(٤) انظر: المحصول ٤/ ١٣٨١، التحصيل ٢/ ٢٩١، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٩، الإبهاج ٣/ ٢٥٩، البحر المحيط ٦/ ٢٥٦.

فمن أصابها فهو المصيب، ومن أخطأها فهو المخطئ؛ لذلك فالمصيب عندهم من المجتهدين واحدٌ فقط ابتداءً وانتهاءً، وحيث قال المخطئة إن المجتهد مصيبٌ عند نفسه فهم يعنون به عذرَ المجتهد حيث لم يقصر في الطلب فحسب، وحيث قالوا إن المجتهد لم يكلف الإصابة فإنما يعنون به رفع الإثم عنه حالة الخطأ، أما التكليف بمعنى الخطاب فهو عندهم متعلقٌ بدلالة واحدة لا يزال المجتهد يتحراها كلما تجددت عنده دواعي الاجتهاد، أما المقتصدة فهم يقولون إن المجتهد مصيبٌ لما كلف من حكم الله تعالى؛ لأن خطاب التكليف عندهم لم يتعلق بدلالة معينة، بل بمطلق الطلب والاجتهاد، وبين المقولتين بونٌ شاسع، وقد سبق تحريرهما في الدراسة المصطلحية، ويظهر جلياً الفرق بينهما في المقارنة الثالثة بين القولين.

قال الجصاص: " كل من قال بالاجتهاد من أصحابنا وغيرهم ممن قال إن الحق في جميع أقاويل المختلفين، لا يرون أن لله تعالى دليلاً واحداً منصوباً يوصل إلى العلم بالأشبه بالحادثة في الحقيقة، وإنما يقول: إن لله عز وجل دلائل، هي أشباهٌ وأمثال من الأصول، يجب إلحاق الحادثة بأشبهها، على حسب ما يوجبه الاجتهاد"[١].

ثم قال: " ومن قال إن الحق في واحد، والمصيب واحدٌ من المجتهدين، والباقون مخطئون فإنه يذهب إلى أن لله تعالى دليلاً واحداً منصوباً على حكم الحادثة، وليس للحادثة إلا علة واحدة، توجب حكماً واحداً"[٢].

فالتخطئة ابتداءً منوطة بوجود دليلٍ واحدٍ يفضي إلى المطلوب، يبحث عنه كل مجتهد، ومقتصدة المصوبة لا يقولون بوجود هذا الدليل في مسائل الاجتهاد؛ لأنهم يحصرون الدليل الموصل في القطعي فقط كما سيأتي في أصول الخلاف.

---

(١) الفصول (٢/ ٣٨١).

(٢) المصدر نفسه ٢/ ٣٨١.

وقال الجصاص: "فلا يجوز إطلاق القول بأن الأشبه عند الله تعالى هو الحكم الذي تعبدنا به، ولا يطلق أيضاً أنه ليس هو الحكم؛ لأنه إنما يكون حكماً بالإضافة والتقييد على الشريطة التي ذكرنا"(١)، أي أن من صادفه كان حكم الله تعالى في حقه ويكون مصيباً ابتداءً وانتهاءً، ومن أخطأه يكون مخطئاً انتهاءً، ويكون مصيباً في اجتهاده ابتداءً؛ لأنه حكم الله تعالى في حقه.

وقال ابن رشيق في حكاية منهج المخطئة في التكليف: "على أنا نقول في التحقيق: ما أدى ما كلف به؛ لأنه إنما كلف بالبحث المصيب، وما سواه لم يكلف به، إلا أن الشارع حطّ المأثم عنه لعجزه وبذل وسعه، لا لأنه أتى بالبحث المكلف به"(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإذا كان اجتهاده اقتضى قولاً آخر، فعليه أن يعمل به، لا لأنه أمر بذلك القول، بل لأن الله أمره أن يعمل بما يقتضيه اجتهاده، وبما يمكنه معرفته، وهو لم يقدر إلا على ذلك القول، فهو مأمورٌ به من جهة أنه مقدوره لا من جهة عينه؛ فهو مأمور بعين الصواب، لكن بشرط القدرة على معرفته"(٣).

وعندما نقل إمام الحرمين مقولةً لبعض المخطئة مفادها أن المصيب في مسائل الاجتهاد واحدٌ، ولكن لا دليل عليه، وإنما هو كدفين، أو شيءٍ مكنون، يعثر عليه المجتهدون اتفاقاً، ولم يكلف المجتهد العثور عليه قال:

" وهذا حقيقة مذهب من يقول: إن كل مجتهدٍ مصيبٌ في اجتهاده"(٤).

---

(١) الفصول ٢/ ٤٢٤.
(٢) لباب المحصول ٢/ ٧٢٣.
(٣) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٧، ٢٨.
(٤) التلخيص ٥٠٤.

وهذا هو التحقيق، أما كونهم يقولون لا دليل عليه، بل هو كدفين، فلعل مرادهم ما يردده الجصاص كثيراً من أن الحق في مسائل الاجتهاد لم ينصب عليه دليل بعينه، وإنما جعل للحادثة أشباهٌ وأمثالٌ من الأصول، وأخفي علم الأشبه الذي هو المطلوب عنهم، توسعةً من الله تعالى على عباده، ورحمةً منه لهم(١).

ويتوهم بعض الأصوليين إذ ينسب لأصحاب هذه المقولة الأخيرة قولهم بالتكليف بالإصابة مع نفيهم الدلالة؛ إذ هذا غير واردٍ عندهم؛ لأنه يؤول إلى المحال(٢).

ثالثاً: مقتصدة المصوبة يصححون عمل المجتهدين والمقلدين في مسائل الاجتهاد قطعاً؛ لأن المجتهد حيث بذل وسعه في طلب أشبه الأصول بالحق المعين عند الله تعالى فذاك شرع الله عليه وعلى مقلديه، وقد أسقط بذلك التكليف في هذه الحادثة، وحصل الامتثال، فالاجتهاد على أصل المقتصدة مسقطٌ للتكليف على كل حال؛ لذا فالعمل صحيحٌ قطعاً، ولا يوجبون الإعادة حتى وإن ظهر خطأ المجتهد يقيناً(٣).

أما المخطئة فإنهم يصححون عمل المجتهدين والمقلدين في هذه المسائل ظناً لا قطعاً؛(٤)لأن المجتهد عندهم مهما بذل من وسع في طلب أمارة الحق المعين فإن التكليف يبقى متعلقاً بإصابة ذلك الحق المعين، وإنما صوبوا المجتهد عند نفسه، وصححوا عمله وعمل مقلده ظناً من باب

---

(١) الفصول ٢/ ٣٨٣.

(٢) انظر: الإبهاج ٣/ ٢٦٠، البحر المحيط ٦/ ٢٥٦، الحاصل ٢/ ١٠٠٩.

(٣) الحنفية يوجبون الإعادة ويبطلون العمل السابق إذا كان طريق الإصابة بيّناً؛ لأن شبهة التقصير في الاجتهاد تقوم هنا، أما سوى ذلك فالأمر على الاجتهاد الأول، وقد تأتي مناسبة أخرى في هذا البحث لمناقشة هذا الضابط. انظر: تقويم الأدلة ٤١٥، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٤٣.

(٤) لذا فحكم الاجتهاد عندهم نافذٌ في الظاهر فقط، والمجتهد كلف إصابة العين، لكن خفف أمر خطئه، وأجر على قصده الصواب كما سبق في الدراسة المصطلحية ص(٨٠).

الضرورة والتيسير ورفع الحرج لخفاء الدلالة، فالاجتهاد عند المخطئة مبيحٌ وليس مسقطاً، وبناءً عليه فقياس مذهبهم أنه متى ظهر خطأ المجتهد لزمت الإعادة لأن أصل خطاب التكليف لم يسقط، بينما الاجتهاد عند مقتصدة المصوبة مسقطٌ خطاب التكليف عل كل حال وليس مبيحاً فقط(١).

رابعاً: المجتهد عند مقتصدة المصوبة قد يخطئ انتهاءً، وحيث أخطأ فذاك خطأٌ مقيدٌ وليس خطأً مطلقاً؛ لأن شرع الله في المسألة هو ما يصل إليه كل مجتهد بعد اجتهاده، فمن أصاب الأشبه فذاك شرع الله الذي تعبد به، ومن أخطأه وأصاب غيره فذاك أيضاً ما تعبد به؛ إذ غير جائزٍ عند هؤلاء أن يكون المجتهد مصيباً لما كلف، وفي الحين ذاته يقال إنه مخطئٌ حكم الله تعالى، لأن ما كلف هو حكم الله في هذه الحادثة.

قال الجصاص: " وليس هذا الخطأ خطأً في الدين، ولا خطأً في الحكم، لأنهم قد قالوا إنه مصيبٌ لما كلف، وإن حكم الله تعالى عليه هو ما غلب في رأيه أنه الأشبه، والذي كلف هو الحكم المتعبد به، والأشبه عند الله تعالى لم يكلف المجتهد إصابته، ولا هو حكمه الذي تعبد به إذا لم يؤده إليه اجتهاده، وغير جائز أن يكون مصيباً لما كلف، مخطئاً لحكم الله تعالى، إذ غير جائز أن يكون ما كلف غير حكم الله تعالى، فقد بان أن معنى قولهم: إن الحق عند الله واحد: أن الأشبه من الأصول بالحادثة واحد قد علمه الله تعالى، ولم يكلف المجتهد طلبه"(٢).

أما المخطئة فخطأ المجتهدين يقع عندهم مطلقاً، أي أن المجتهد حيث أخطأ فقد أخطأ الحكم الذي شرعه الله تعالى في حادثة الاجتهاد؛ لذا استشكل بعضهم مسألة أجر المجتهد مع خطئه كما سيأتي؟!

---

(١) انظر: تقويم الأدلة ٤١٣ فقد بين أن الاجتهاد عند أصحابه من الحنفية مسقط، بينما هو عند الشافعي وأصحابه من المخطئة مبيحٌ، وخرّج على ذلك بعض الفروع الفقهية.

(٢) الفصول (٢/ ٣٧٩، ٣٨٠).

قال الدبوسي - يحكي الخطأ عند مخالفيهم -: " والخطأ المطلق هو الخطأ ابتداءً وانتهاءً، وإنما ألزمنا المجتهد العمل بقياسه على تقدير أنه صواب، كما يلزمنا العمل بالنص على تقدير أنه غير منسوخ، ومتى ظهر انتساخه بطل العمل... ونحن بإيجاب العمل على كل مجتهد بقياسه ما أثبتنا الحقيقة في حق الله تعالى، بل هو في حق العامل لضرورة عدم الحجة على الحق الذي هو عند الله "(١).

فإذن يتلخص لنا من هذه المقارنة أن لدينا منهجين منفصلين، يختلفان في نظرتهما للاجتهاد، وإنما استدعى ذلك الخلطُ الذي وجدته عند بعض الأصوليين، عندما يجعلون مقولة التصويب ابتداءً والتخطئة انتهاءً مساويةً لمقولة التخطئة ابتداءً وانتهاءً، وقد سبقت إشارة إلى ذلك في أثناء الدراسة المصطلحية(٢).

على أن التمايز بين المنهجين متحررٌ عند كثير من الأصوليين كالجصاص، والدبوسي، والسمرقندي، والأسمندي، والسمعاني، وغيرهم(٣).

بل إن إمام الحرمين الجويني اختار منهج خلص المصوبة في كتابه التلخيص، ثم ناقش المخطئة، ليتبع ذلك بفصل مستقل يناقش فيه أصحاب أبي حنيفة لقولهم إن كل مجتهد مصيبٌ في اجتهاده، مما يدل على أن القولين مختلفان، كل قولٍ يناقش على حدة(٤).

تسمية هذا المذهب:

لما كانت مقولة الأشبه عند مقتصدة المصوبة تأخذ في طرف منها

---

(١) تقويم الأدلة (٤١٠، ٤١١).

(٢) انظر ص (٧٨) من هذا البحث.

(٣) انظر: الفصول ٢/ ٣٨١، تقويم الأدلة ٤٠٧، ميزان الأصول ٧٥٣، بذل النظر ٦٩٥، قواطع الأدلة ٢/ ٣١٠، البحر المحيط ٦/ ٢٤٩، تشنيف المسامع ٢/ ٢١١، المعتمد ٢/ ٣٧٢.

(٤) انظر: التلخيص ٥١٧.

بالتخطئة، وفي الطرف الآخر بالتصويب وجدنا بعض الأصوليين يذكر أن القائلين بها قومٌ من المصوبة[١] وبعضهم الآخر يقول إنهم قومٌ من المخطئة[٢] ولا مشاحة في ذلك؛ لأن هؤلاء مصوبة من وجه ومخطئة من وجه آخر، فبالنظر لقولهم بالحق المعين عند الله تعالى هم مخطئة، وبالنظر لقولهم إن التكليف بمطلق الطلب وتصحيحهم عمل المجتهدين قطعاً هم مصوبة، فهم يتوسطون بين المقولتين؛ ولذا فقد سماهم إلكيا الهراسي مقتصدة المصوبة[٣] ولا مشاحة أن نسميهم مقتصدة المخطئة.

وقد ذكرت سابقاً أن منهجهم هذا جاء لتصحيح عمل المجتهدين والمقلدين، ولذا كان منزعهم فقهياً بحتاً، بل قد اشتهر هذا القول عند جماعة من الفقهاء؛ لذا فقد اخترت وصفه بتصويب الفقهاء في مقابل تصويب المتكلمين، الذين ينفون حقاً معيناً في مسائل الاجتهاد لنزعتهم الكلامية.

أصحاب هذا الرأي:

نسبه الفخر الرازي إلى كافة الفقهاء[٤]ولكن القول بالأشبه على هذا المعنى أكثر التصاقاً بفقهاء الحنفية، بل إنهم ينسبونه لإمامهم، ويروون عنه عبارات يفسرونها بهذا الرأي كما سيأتي عند تحرير مذهبه في التصويب والتخطئة.

وقد نسبه الجصاص لأصحابه من الحنفية، واختاره، وقال إنه تفسير عباراتهم التي نقلت عنهم[٥].

كما نسبه الدبوسي إلى علماء الحنفية، واختاره[٦].

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٠٩، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٣، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٧.
(٢) انظر: شرح اللمع ٢/ ١٠٤٩، الإحكام ٤/ ٢٢٢، البحر المحيط ٦/ ٢٤٤.
(٣) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٤٨.
(٤) انظر: المحصول ٤/ ١٣٨١.
(٥) انظر: الفصول ٢/ ٣٧٩.
(٦) انظر: تقويم الأدلة (٤٠٧).

وتابعهم في ذلك البزدوي، والبخاري، والنسفي، ففسروا عبارة أئمتهم: مصيب ابتداءً مخطئ انتهاءً بأن المراد بها تصحيح اجتهاد المجتهدين، وتصويب أعمالهم قطعاً، وهي بعينها مقولة الأشبه التي نص عليها الجصاص والدبوسي(١).

ومع أن السمرقندي يخالفهم في هذا الاختيار إلا أنه نسب مقولة مصيب ابتداءً مخطئ انتهاءً لمشائخ سمرقند، وتابع أبا منصور الماتريدي فاختار التخطئة في الابتداء والانتهاء(٢).

وممن اختار التخطئة ابتداءً وانتهاءً أبو العلاء الأسمندي، وبعض متأخري الحنفية كابن الهمام، وأمير بادشاه، وابن عبدالشكور، والأنصاري(٣) ولكنّ هؤلاء المتأخرين قد وهموا في تفسير مقولة: مصيب ابتداءً مخطئ انتهاءً؛ إذ جعلوها مساوية تماماً لمقولة مخطئ ابتداءً وانتهاءً، واختاروا أن مذهب أصحابهم هو ذاك، ولعمري لولا أنني وجدت عبارات محققيهم ترد هذا التفسير لكنت أتورع عن تخطئة فَهْم هؤلاء الأجلاء، ولكن خطأهم صريح إذا ما وزن بعبارة الجصاص أو الدبوسي، أوالبزدوي في تفسير مذهب الأصحاب، فإنهم لم يشتغلوا أبداً في نفي هذا القدر من التصويب عن أصول إمامهم وأصحابه، وإنما اشتغلوا بنفي تصويب المتكلمين عن أصولهم، وبيان أن مقولتَيْ الأشبه متباينتان، وهذا ظاهر عند الجصاص والبخاري في شرحه على البزدوي(٤).

بل كيف تكون المقولتان مقولةً واحدة ولازم إحداهما أن الاجتهاد مبيح فقط، والأخرى تقول إن الاجتهاد مسقط؟!(٥).

---

(١) انظر: كشف الأسرار مع أصول البزدوي ٤/ ٢٦، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار للنسفي ٢/ ٣٠٣.

(٢) انظر: ميزان الأصول ٧٥٣.

(٣) انظر: بذل النظر (٦٩٦)، تيسير التحرير ٤/ ٢٠٢، فواتح الرحموت ٢/ ٤١٧، ونسبه الزركشي في البحر المحيط إلى نفر من الحنفية ٦/ ٢٤٩.

(٤) انظر: الفصول ٢/ ٣٨٠، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٤٤.

(٥) انظر: تقويم الأدلة (٤١٣).

تصويب الفقهاء وتقويم ذات الاجتهاد:

ذكرتُ فيما سبق أن مقتصدة المصوبة يقولون بوجود أشبه عند الله تعالى في جميع الحوادث، وبناءً على وجوده يخطئون المجتهدين انتهاءً، ويصوبون واحداً فقط، إلا أن بعضهم تساهلوا في اشتراط وجود الأشبه في جميع حوادث الاجتهاد، فجوزوا خلوا بعضها عن الأشبه، وصححوا طلب المجتهدين بوجود الأشبه في بعضٍ مبهم من الحوادث، وسموه تقويم ذات الاجتهاد، وهو مصطلحٌ دالٌ على تصويب المتكلمين الذي سبق؛ لأنهم قالوا بالأشبه لتصحيح الاجتهاد وتقويمه(١).

وقد نسب الجصاص لبعض هؤلاء قولهم:

" لابد من أن يكون هناك مطلوب، هو أشبه الأصول بالحادثة، ونسميه تقويم ذات الاجتهاد، ولا يجب أن يكون ذلك حكم جميع الحوادث، وجائزٌ أن يكون بعض الحوادث شبهها بالأصول التي يرد إليها متساوياً عند الله تعالى "(٢).

قال الجصاص: " يعني أنه يصح الاجتهاد، فإذا علمنا في الأصول ما هو أشبه ببعض الحوادث بغير أعيانها، فنحن نجوز في كل حادثة أن تكون هي التي لها أصل هو أشبه الأصول بها، فيصح حينئذٍ الاجتهاد في الطلب "(٣).

وقد نفى الجصاص صحة ذلك عند الحنفية حيث قال: "لا يحفظ عنهم القول بتجويز أن لا يكون لبعض الحوادث من الأصول ما هو أشبه بها، وقولهم: الحق عند الله تعالى في واحد يدل على أنهم لم يفصلوا بين شيء منها في أن لها من الأصول ما هو أشبه بها "(٤).

---

(١) انظر: تقويم الأدلة ٤٠٧.

(٢) الفصول ٢/ ٣٧٧، ٣٧٨ وقد نسب هذه المقولة إلى أبي عبد الله بن زيد الواسطي.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٤٣٠.

(٤) المصدر السابق ٢/ ٤٣٠.

وعلى كل حال فإنه يبدو أن التصويب في الاجتهاد ربما كان خطوة أولى في طريق التصويب المطلق في الاجتهاد والحكم، ابتداءً وانتهاءً؛ وهذا قد يفسر لنا كون الغزالي يختار في أول الأمر التصويب في الاجتهاد، ثم يؤول به الأمر إلى اختيار التصويب المطلق، وكذلك شيخه إمام الحرمين، بل إن الأخير يحاول دائماً إلزام المصوبة في الاجتهاد بالتصويب المطلق؛ لأنه يرى أنه لا حاصل لقولهم بوجود الأشبه في جميع الحوادث كما سيأتي عند المناقشات بين هـذه الآراء[1].

وخلاصة آراء المصوبة مما تقدم كما يلي:

القول الأول: الغلو في التصويب، وتخيير المجتهدين دون اجتهاد.

القول الثاني: إخلاص التصويب وتحقيقه، والقول بتعدد الحقوق في الحوادث، ونفي حكم معين عند الله تعالى يطلبه المجتهدون باجتهادهم.

وهؤلاء افترقوا على قولين:

أ . فريق منهم قال بوجود أشبه في مسائل الاجتهاد، يرجع إلى ظن كل مجتهد، وهو الذي يصحح الطلب في الاجتهاد، وسموه تقويم ذات الاجتهاد.

ب. أكثرهم نفوا أن يكون هناك أشبه في مسائل الاجتهاد.

القول الثالث: الاقتصاد في التصويب، والقول بتصويب المجتهدين في الاجتهاد دون الأحكام، وبناءً عليه فالمجتهدون مصيبون ابتداءً، وواحدٌ منهم هو المصيب انتهاءً؛ لأن في مسائل الاجتهاد أشبه هو الحق المعلوم عند الله تعالى، ولكنه لم يكلف المجتهدين إصابته، وإنما كلفهم مجرد التحري والطلب، فكل حكم وصل إليه المجتهد فهو شرع الله الذي تعبد به، ومن صادف الأشبه فذاك حكم الله تعالى في حقه، فالاجتهاد عند

---

(١) انظر: المنخول ٤٥٥، المستصفى ٢/ ٤١٠، التلخيص ٥١٧.

أصحاب هذا القول يسقط الخطاب والتكليف، والعمل به صحيح قطعاً.

وهؤلاء افترقوا على قولين:

أ. فريقٌ منهم تنازلوا عن اشتراط الأشبه في جميع الحوادث، واكتفوا ببعضٍ مبهم لتقويم ذات الاجتهاد، فاقتربوا بهذا من تصويب المتكلمين.

ب. الأكثر منهم اشترطوا وجود الأشبه في جميع حوادث الاجتهاد.

ثم إنهم افترقوا من جهة الدلالة، فاختار بعضهم أن مسائل الاجتهاد لم تنصب عليها دلالة واحدة، بل كل مسألة ترجع إلى عدة أصول، تمثل أشباهاً وأمثالاً للحق المعين بحسب ما يوجبه الاجتهاد.

واختار فريقٌ آخر أن على المطلوب دلالة ظنية واحدة، ولكن المجتهد لم يكلف إصابتها، وإنما كلف تحريها، وهو اختلاف راجع إلى النظر لحقيقة الدليل الظني كما سيأتي عند الكلام عن أصول الاختلاف في التصويب والتخطئة.

وأعيد ما ذكرته في صدر عرض الخلاف من أن كلام الأصوليين في تحرير آراء المصوبة، ونسبتها، متشعبٌ جداً، وفي بعضه التباس وإشكال، ويكفي لتأكيد ذلك قول الزركشي عن مسألة التصويب والتخطئة عموماً: "وقد اختلطت مذاهب الناس في هذا حتى التبست"(١). وقول ابن السبكي: "المسألة مشهورةٌ باضطراب الآراء فيها قديماً وحديثاً"(٢).

وأحسب أنني بمثل هذا البسط والتحرير قد قربت كلام القوم، وأزلت بعض الإشكالات التي قد تقع هنا أو هناك، والله المستعان.

علامَ رُتّب أجر المجتهدين عند المصوبة؟

بقيت مسألة تتعلق بآراء المصوبة وهي: أن قضية الاجتهاد قد اختلف معها الأجر، مع قولهم بتصويب جميع الاجتهادات، فلماذا اختلاف

---

(١) البحر المحيط ٦/ ٢٣٥. (٢) الإبهاج ٣/ ٢٦٤.

الأجر؛ فأحد المجتهدين له أجرٌ، والآخر له أجران، وكيف يفسر ذلك على منهج المصوبة؟!

لقد جعل المصوبة قضية الأجر التي نص عليها الحديث شاهداً صريحاً يعضد قولهم بالتصويب، على اختلافٍ في توجيه استشهادهم:

أما مصوبة المتكلمين فقد قالوا إن ترتيب الأجر لكلا المجتهديْن دلالة على أن كليهما مصيبٌ؛ لأن المخطئ غاية ما يناله العفو عن خطئه والعذر، أما الأجر فلا يكون إلا حالة الإصابة، فدل على أن كل مجتهدٍ مصيب، وقد نال كل مجتهد الأجر؛ لأنه مصيبٌ في اجتهاده، فالأجر مرتبٌ على الصواب[١].

وعندما جاء هؤلاء عند قضية اختلاف الأجر زعموا أن ترتيب الأجرين لأحد المجتهدين لأنه أصاب الأشبه؛ فكأنه بالغ في الطلب على وجه استحق به الأجرين[٢].

أما من لم يقل بالأشبه من المتكلمين فقد حمل الأجرين في الحديث على مجتهد بالغ في الاجتهاد حتى وقع على نصٍ لم ينله الآخر، فاستحق أجرين: أحدهما على اجتهاده وأداء ما كلف، والآخر لأنه حكم بالنص إذ بلغه، والآخر لم يبلغه، ففاته فضل البناء على النص![٣]

أما مقتصدة المصوبة، أو مصوبة الفقهاء فتأويلهم لحديث الباب أقرب من أولئك؛ لأنهم قالوا: الأجر الواحد لكل مجتهد استفرغ وسعه أياً كان ناتج اجتهاده؛ لأنه أدى ما كلف عند الله تعالى، وأما الأجرين فهما لمجتهدٍ صادف الأشبه عند الله تعالى، فاستحق الأجر ابتداء بالاجتهاد،

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٣٨٢، شرح العمد ٢/ ٢٧٣، التلخيص ٥١١، المستصفى ٢/ ٤٢٦، العدة ٥/ ١٥٥٤.

(٢) انظر: المعتمد ٢/ ٣٨٢، شرح العمد ٢/ ٢٧٣، العدة ٥/ ١٥٥٤، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٦٤.

(٣) انظر: المستصفى ٢/ ٤٢٧.

وانتهاءً بموافقة الأشبه عند الله تعالى، فكانا أجرين، بينما لم يستحق المصيب ابتداءً فقط إلا أجرٌ واحد[١].

وإنما قلت سلفاً إن تأويلهم أقرب لأنهم يقولون إن لأحكام الحوادث حقيقة معلومة عند الله تعالى، ولكنه لم يكلف إصابتها، ولم ينصب دلالة واحدة توصل إليها، فمن أصابها باجتهاده فهو مصيبٌ مرتين ابتداءً وانتهاءً، فيستحق أجرين، ومن أخطأها فهو مصيبٌ مرة واحدة ابتداءً، فيستحق أجراً واحداً فقط، ويكون خطأ المجتهد انتهاءً مقيداً؛ لأنه لم يخطئ شرع الله وما كلف به.

أما خلص المصوبة، أو مصوبة المتكلمين فتوجيههم ضعيف؛ لأنهم يصرفون الخطأ في الحديث إلى المجاز، ويرتبون أجرين على الأشبه مع أنه قد ثبت أن أشبههم لا حاصل له في النهاية؛ لأنه لا يرجع إلى حقيقة معينة في نفس الأمر، وإنما يرجع إلى ظنون المجتهدين، وظنونهم لا تنضبط حتى يصح لنا أن نيط الأجرين باجتهاد دون آخر.

ولن تقوم حجة خلص المصوبة إلا أن يصرفوا دلالة حديث الباب إلى الخطأ والإصابة في الأسباب - كما سيأتي في الأدلة والمناقشات - بأن يقضي الحاكم على شخصٍ بالقصاص ولم يكن قتل، أو بقطع في السرقة ولم يكن سرق، ونحو هذا، فلو حصل فلا خلاف أنه مخطئٌ حقيقة، ويكون الحمل على الاتفاق أولى من الحمل على الخلاف[٢].



(١) انظر: أصول الجصاص ٢/ ٤٠٥ تقويم الأدلة ٤١١.

(٢) انظر: نفائس الأصول ٩/ ٤٠٨٥، ٤٠٨٣.

المبحث الثالث
آراء المخطئة في هذه المسألة

كل آراء المخطئة تتفق على أن الحق في مسائل الاجتهاد واحدٌ، وأن عليه دلالة واحدة منصوبة يطلبها المجتهدون، والمجتهد عندهم قد يخطئ ابتداءً وانتهاءً؛ لأنه مكلفٌ إصابة الحق المعين عند الله تعالى عن طريق طلب تلك الدلالة المنصوبة، فمتى أخطأها فقد أخطأ في اجتهاده ابتداء وفي إصابة عين الحكم انتهاءً، وقد يقولون إن المجتهد مصيبٌ على معنى: مصيب عند نفسه[1] لأنه بذل جهده في طلب الحق ولم يقصر، ولكنه عندهم ليس مصيباً في اجتهاده عند الله تعالى حالة الخطأ؛ لأنه مكلفٌ إصابة الحق بدلالته؛ لذا فهم يصححون عمله ظاهراً وظناً من باب الضرورة لخفاء دلالة الحق، فمتى ظهرت تلك الدلالة بطل ما بني على الاجتهاد الأول من عمل؛ لأن التكليف متعلقٌ بها، والاجتهاد الأول لا يسقط التكليف وإنما يبيح العمل فقط.

ولن أسلك سبيل بعض الأصوليين بتكرار بعض المقولات التي تخطّئ المجتهدين انتهاءً هنا؛ لأنها راجعةٌ إلى مقولة تصويب المجتهدين في الاجتهاد؛ لأن كل من علّق التكليف في قضية الاجتهاد بالاجتهاد والطلب فقط دون إصابة عين الحق فهو على منهج وطريقة تصويب الفقهاء التي حكيناها سابقاً، مع أنني لا أشاحّ في موضع ذكر تلك المقولة، شريطة التفريق في المنهج كما سبق، فأصحابها وإن قالوا بالتخطئة انتهاءً إلا أنّ لهم من التصويب حظاً وافراً، وإلا لما جعلوا الاجتهاد مسقطاً وهو عند المخطئة مبيحٌ فقط!

(١) انظر: قواطع الأدلة ٢/ ٣١٠.

وإنما تعددت آراء المخطئة بسبب اختلافهم في قوة هذه الدلالة بين القطعية والظنية، ثم اختلفوا لأجل ذلك في ترتيب العذر والأجر على اجتهاد المخطئ، وذلك كما يلي:

الرأي الأول: رأي غلاة المخطئة:

ترى هذه الجماعة من المخطئة أن مسائل الاجتهاد قد نصبت عليها دلالات قاطعة توصل المجتهدين إلى العلم بأن هذا أو ذاك هو حكم الله تعالى في المسألة محل الاجتهاد.

وقد يكون تصور هذا المذهب عسيراً، سيما ونحن نفرض الكلام في مسألة اجتهادية لا قاطع فيها، وقد استشكل العلامة البناني ذكر مثل هذا القول في هذا السياق فقال: "ويبقى الكلام في أن الإشارة إلى القول بأن عليه دليلاً قطعياً هل يوافق أن الفرض المسألة التي لا قاطع فيها؟!"[١].

وقد يكون أقرب تفسير لهذه المقولة أن منهجها في النظر لقضية القطعية يختلف عن منهج المتكلمين في الجملة، فأبرز من نسب له هذا القول الظاهرية وعلى رأسهم ابن حزم، وقد عُلم أن ابن حزم من الغلاة في إنكار القياس، وبناء الأحكام على مجرد الظنون، ولكنه في المقابل وكما يفهم من أصوله يشترط بناء الأحكام الشرعية على درجة من القطعية واليقين تثبت عند المجتهد ذاته، وليس بالضرورة أن تثبت عند الجميع، فهو لم يبالغ في ضابط القطعية والقاطع كما هو منهج المتكلمين، بل كثيرٌ من القطعيات عنده ليست سوى ظنيات في ميزان المتكلمين، ذلك أن مدارك القطع عند ابن حزم أوسع وأشمل من مداركه عند المتكلمين، بل إنني أجد تقارباً بين منهج ابن حزم في النظر للقطعية ومنهج شيخ الإسلام ابن تيمية والذي يقول بالقطعية الإضافية في كثير من القضايا الشرعية كما سبق[٢].

---

(١) حاشية العلامة البناني على جمع الجوامع ٢/ ٦٠١، وانظر: تحفة المسؤول ٤/ ٢٦١.

(٢) انظر ص (١١٢) من هذا البحث، فقد سبق بيان طريق ثبوت المعرفة واليقين عند الشيخ رحمه الله تعالى.

قال ابن حزم: "فإذا قام البرهان عند المرء على صحة قولٍ ما قياماً صحيحاً، فحقه التدين به، والدعاء إليه، والقطع أنه الحق عند الله عز وجل"[١].

فكأن ابن حزم يرى أن القطع يكون بحسب ما وصل إلى المجتهد من الأدلة والبراهين، وليس شرطاً أن يثبت هذا القطع عند جميع المجتهدين؛ لأنه يخضع لما وصل لكل مجتهد، ولقدرته على النظر والاستدلال، والتفاوت معلوم في هذا وذاك، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس صفةً راجعة إلى ذات المسألة حتى نقول إن هناك مسائل قطعية لا اجتهاد فيها، وأخرى اجتهادية لا قاطع فيها، بل مرد ذلك كله إلى المجتهد نفسه.

وهذا التأويل إن صح يكون هو عين ما ذكرته سابقاً عن شيخ الإسلام ابن تيمية، والذي ردد كثيراً أن بعض مسائل الاجتهاد قد تثبت عند بعض المجتهدين ضرورة، وعند بعضهم لا تعدو كونها اجتهادية ظنية، لأنه يرى أن كون المسألة قطعية أو ظنية أمرٌ إضافي، بحسب حال المجتهدين، وليس صفةً ملازمة للمسألة ذاتها[٢].

وبناءً عليه يمكن أن نتصور نسبة اشتراط الدلالة القطعية في مسائل الاجتهاد لابن حزم على وجهٍ يتواءم مع أصوله؛ إذ أنكر القياس وبعض المدارك الظنية التي قال بها الجمهور، في حين أنه يرى خبر الآحاد مثلاً من مدارك القطع[٣].

بل إنه يرى مسائل الترجيح تثبت في أحد طرفيها قطعية عند المرجح حين قال: "وإذا كان في المسألة أقوالٌ متعددة محصورة، فبطلت كلها إلا واحداً، فذلك الواحد هو الحق بيقين"[٤].

---

(١) الإحكام ٢/ ٦٣٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/ ٢١١.

(٣) انظر: الإحكام ٢/ ١٨٠، ٥١٥ - ١/ ١١٥، النبذ ٤٤.

(٤) النبذ ٤٠.

فهذا يؤكد أن القطع واليقين في أصول ابن حزم أقرب وأسهل من قطع المتكلمين ويقينهم، فهو يكتفي بما يثبت عند المجتهد نفسه بعد النظر في الأقوال أو الأدلة، فتشديد ابن حزم في رفض بناء الأحكام الشرعية على الظنون، يقابله مرونة منهجه في ثبوت القطعية واستفادتها من الأدلة.

وهذا ليس ببعيد في تصوير القطع واليقين؛ لأنه قد لا يتصور فيهما إلا هذا المسلك، ومن رام أعلى منه عسر عليه.

أما لو افترضنا مسائل الاجتهاد في مقابل القطعيات فسيصبح تصور هذا القول مستحيلاً، على أنه يمثل على كل حال رأي الغلاة في التخطئة(١) لأنهم اشترطوا القطعية في الدلالة، مع أن المعتدلين من المخطئة يكتفون بظن المجتهد في أحكام الحوادث التي لا نص فيها كما سيأتي.

أصحاب هذا الرأي:

ينسب هذا الرأي عند بعض الأصوليين إلى أهل الظاهر، وبعض معتزلة بغداد(٢)، كما نسب إلى بشر المريسي، وأبي بكر الأصم، وابن علية، وابن أبي هريرة(٣) وأبي الطيب الطبري(٤)(٥).

ونسبه الغزالي إلى نفاة القياس كالإمامية(٦).

---

(١) انظر: المنخول ٤٥٣، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٢.

(٢) انظر: تيسير التحرير ٤/ ١٩٧، التلخيص ٥٠٤، المستصفى ٢/ ٤٠٥، البحر المحيط ٦/ ٢٤٩، شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٩١، شرح العمد ٢/ ٢٣٥.

(٣) أبو علي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة البغدادي الشافعي، فقيهٌ شافعي، وشيخ الشافعية في زمانه، من مؤلفاته التعليق الكبير على مختصر المزني، توفي سنة ٣٤٥هـ.
انظر: تاريخ بغداد ٧/ ٢٩٨، وفيات الأعيان ٢/ ٧٥، طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٥٦.

(٤) طاهر بن عبدالله بن طاهر الطبري، فقيه شافعي محدثٌ أصولي، ولد سنة ٣٤٨هـ، من مؤلفاته شرح مختصر المزني، التعليقة الكبرى، توفي سنة ٤٥٠هـ.
انظر: طبقات الشافعية للإسنوي ٢/ ١٥٧، سير أعلام النبلاء ١٧/ ٦٦٨.

(٥) انظر: شرح اللمع ٢/ ١٠٥١، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٢، الإحكام ٤/ ٢٢٠، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٨، العدة ٥/ ١٥٤٨، التمهيد ٤/ ٣١١، شرح العمد ٢/ ٢٣٥.

(٦) انظر: المستصفى ٢/ ٤٠٥.

أما أهل الظاهر فقد سبق توجيه اشتراطهم القطع في مثل هذه المسائل.

وأما البقية فلا يسترعي اهتمامي سوى ما نسب لابن أبي هريرة والطبري من الغلو في التخطئة، ولعل كلامهما وقع في مسألة أخرى تتفرع عن رأي المخطئة، وهي: إذا كان الحق في واحدٍ من أقاويل المجتهدين فهل يقطع المجتهد بصحة قوله، وخطأ مخالفه؟[١]، وهي مسألة أخرى سيأتي عرضها لاحقاً إن شاء الله تعالى، وهذا يقوي ما حررته سابقاً عن الظاهرية وابن حزم من أن القطع ربما اشترط عند أصحاب هذا القول على منهجٍ أكثر ليناً ومرونة من منهج المتكلمين فيه، والله أعلم.

على أن اشتراط القطعية ربما أمكن توجيهه باشتراط أن تكون على الحكم دلالة قاطعة، على معنى أن أمارات المجتهدين التي يبنون الحكم عليها قد ثبتت بأدلةٍ قاطعة توجب العمل بها، فيكون كل اجتهاد مستنداً على دلالة قاطعة من هذا الوجه، وهو توجيه قريب ربما التزمه كل المخطئة جواباً عن إيراد المصوبة: أنْ لو كان الحق في واحدٍ لوجب أن ينصب عليه دليل قطعي كما في مسائل الأصول[٢].

نسبة القول بالتأثيم لهذا الرأي:

إذا أخطأ المجتهد في مسائل الاجتهاد فقد نسب بعض الأصوليين إلى من تقدم القول بتأثيمه[٣].

وفي نظري أن هذه النسبة غير صحيحة، بل ربما وقعت إلزاماً لهم بقولهم إن الدلالة في مسائل الاجتهاد قطعية، فكثيراً ما ردد المصوبة في

---

(١) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٥٣.

(٢) انظر: التمهيد (٤/ ٣٣٢، ٣٤٠).

(٣) انظر: كشف الأسرار ٤/ ٢٦، تيسير التحرير ٤/ ١٩٧، المستصفى ٢/ ٤٠٥، المحصول ٤/ ١٣٨١، الحاصل ٢/ ١٠١٠، التحصيل ٢/ ٢٩١، الإحكام ٤/ ٢٢٠، التمهيد ٤/ ٣١٢.

مناقشاتهم مع المخطئة أن مسائل الاجتهاد لو كان الحق فيها واحداً لقامت عليه دلالة قطعية، ولأثم كل من أخطأها كما سيأتي، بل إن الغزالي قرن هذا القول - غلاة المخطئة - بإلزامهم منع المقلد من استفتاء المخالفين، مع أنهم لا يقولون به، مما يدل على أن قضية الإلزام أَدخلت في مذهبهم ما ليس منه(١).

ويؤكد ما ذكرت أمران:

الأول: اختلاف الأصوليين في نسبة القول بالتأثيم لهؤلاء، ففي حين نجد بعض الأصوليين ينسب لهم ما سبق، نجد البعض الآخر ينسب لهم القول بالقطعية مع القول بعذر المجتهد المخطئ، وهذا يضعف هذه النسبة ويشكك في صحتها(٢).

الثاني: أنه قد نقل عن بعضهم ما يدل على عذر المخطئ من المجتهدين ما لم يقصر في اجتهاده:

فهذا ابن حزم قد وقع في أصوله تقسيم المجتهدين إلى قسمين:

الأول: مجتهدٌ مصيبٌ مأجورٌ مرتين.

والثاني: مجتهدٌ مخطئ معذورٌ، وهو الذي أداه اجتهاده إلى أنه على الحق، فهذا معذورٌ ومأجورٌ مرةً، فإن تعمد القول بخلاف ما ترجح عنده، أو قصر في اجتهاده، فهو مأزورٌ غير معذور ولا مأجور(٣).

بل قد سبق أن من أصول ابن حزم عذرَ مجتهدي أهل القبلة في الأصول، فكيف يصح مع هذا نسبة التأثيم له لمجتهدي الفروع؟!(٤)

---

(١) انظر: المستصفى ٢/٤٠٦.

(٢) انظر: كشف الأسرار ٤/٢٦، البحر المحيط ٦/ ٢٥٤، نهاية الوصول ٩/٣٨٤٨، وأكثر الأصوليين يخص المريسي بقضية التأثيم، وأقل من نسب له ابن أبي هريرة.

(٣) انظر: الإحكام ٢/٦٣٣ النبذ ٥٨.

(٤) انظر ص (١٤٩) من هذا البحث.

وأبو الطيب الطبري يقول:

"أعلم إصابتنا للحق، وأقطع بخطأ من خالفنا، وأمنعه من الحكم باجتهاده، غير أنني لا أؤثمه، ولا أفسقه"[١].

فهذا يؤكد على أن إطلاق نسبة القول بالتأثيم لكل هؤلاء فيه ما فيه، وعليه فالأظهر أن الاتفاق منعقدٌ على عذر المجتهد المخطئ في الفروع محل الاجتهاد؛ لأنه بذل وسعه، ولم يقصر في الطلب، فإن بقي مخالف بعد هذا التحقيق فحقه أن يغفل فلا يلتفت إلى خلافه.

الرأي الثاني: رأي محققي المخطئة (المقتصدة)

يرى محققو المخطئة أن الحق في مسائل الاجتهاد واحدٌ، وقد نصب الله عليه أمارةً واحدةً، وكلف المجتهدين إصابة ذلك الحق عن طريقها، فمن اجتهد وأصابه فله أجران، ويكون مصيباً في الحكم وفي الاجتهاد، ومن اجتهد فأخطأه فله أجرٌ واحد، ويكون مخطئاً في الحكم وفي الاجتهاد، وهؤلاء هم المخطئة ابتداءً وانتهاءً[٢].

وقد ذكرت سابقاً أن هذا القول يفارق قول مقتصدة المصوبة في قضية التكليف، فهؤلاء يرون أن المجتهد كلف إصابة الحق؛ لذا كان عندهم مخطئاً في اجتهاده إن لم يصب الحق، وأولئك يرون أنه مكلف بتحري الإصابة فقط دون الإصابة؛ لذا كان مصيباً في اجتهاده على كل حال حتى وإن لم يصب الحق، ومهما وجدت المخطئة يقولون إن المجتهد لم يكلف الإصابة فإنما ذلك التفات منهم إلى عذره لخفاء الدليل، أما التكليف بمعنى

(١) العدة ٥/ ١٥٤٧.

(٢) انظر: العدة ٥/ ١٥٤١، التلخيص ٥٠٤، قواطع الأدلة ٢/ ٣١٠، التمهيد ٤/ ٣١٠، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٣، المحصول ٤/ ١٣٨١، روضة الناظر ٣/ ٩٧٥، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٢٢، المسودة ٤٩٧، الإبهاج ٣/ ٢٦٠، تحفة المسؤول ٤/ ٢٦٠، شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٨٩.

الخطاب فهو متعلقٌ بالعثور على ذلك الدليل[١]؛ ولذلك وجدنا المخطئة من الشافعية يؤولون عبارة إمامهم التي قال فيها: إن المجتهد المخطئ أدى ما كلف! بأن مراده: أنه في معنى من أدى ما كلف؛ لأنه لم يأثم[٢] وترتب عليه أن ناتج الاجتهاد عند محققي المخطئة أضعف منه عند مقتصدة المصوبة؛ لأن المخطئة يصححون العمل ظناً، ويوجبون الإعادة حالة تبين الخطأ؛ إذ الاجتهاد عندهم مبيحٌ فقط، أما المصوبة فيصححون العمل قطعاً، ولا يوجبون الإعادة حالة تبين الخطأ؛ لأن الاجتهاد عندهم يسقط التكليف مادام المجتهد قد بذل وسعه في الطلب.

وقد أكون استطردت كثيراً في بيان هذا الفرق بين المذهبين؛ والسبب في ذلك عدم تمايزهما بشكل ظاهر في الكتابات الأصولية، بدليل أننا نجد قول مقتصدة المصوبة يردد كثيراً مع المخطئة، ويذكر تحت مقولتهم، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

أصحاب هذا الرأي:

بمطالعة عابرة للمدونات الأصولية يمكن أن نقول إن هذا الرأي هو رأيُ الجمهور، فقد قال به أكثر الفقهاء، وبعض المتكلمين، وبعض أهل الحديث، وهو منسوبٌ للأئمة الأربعة كما سيأتي، وقد قال به أكثر الأشاعرة، وأكثر أصحاب الأئمة مالك و الشافعي وأحمد، وبعض الحنفية[٣].

---

(١) فمثلاً نجد ابن قدامة يقول: "فإننا لا نقول إن المجتهد يكلف إصابة الحكم، وإنما لكل مسألة حكم معيّن يعلمه الله، كلف المجتهد طلبه، فإن اجتهد فأصابه فله أجران، وإن أخطأه فله أجرٌ على اجتهاده، وهو مخطئٌ وإثم الخطأ محطوط عنه". الروضة ٣/ ٩٨٦، ولكن عذره لا يعني أن اجتهاده قد أسقط أصل الخطاب، بل أبيح له العمل باجتهاده على شرط أنه إن ظهر نصٌّ بخلافه بطل عمله! وسيأتي أن من أهم الثمرات لهذا الخلاف: الاجتهاد هل يسقط التكليف أم يبيح العمل فقط؟ والاختيار هنا قد يؤثر في النظر لقضية تجديد الاجتهاد وتغيره ونقضه.

(٢) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٤١.

(٣) انظر: المعتمد ٢/ ٣٧١، شرح العمد ٢/ ٢٣٦، العدة ٥/ ١٥٤٧، التلخيص (٥٠٤)، قواطع =

هل يقطع المجتهد بخطأ مخالفه؟

لقد اختلف المخطئة في أن المجتهد هل يجزم بصوابه وخطأ مخالفه، فأكثرهم يرى أن المجتهد يظن صوابه، ولا يتيقن خطأ مخالفه، فهذا القدر كافٍ لجريان الاجتهاد، والتعبد بناتجه، ونقل عن أبي علي الطبري وأبي إسحاق الإسفراييني أنهما يقطعان بصوابهما، وخطأ المخالف في الاجتهاد[١].

ومعنى هذا المذهب أن المجتهد يطلب أمارة الاجتهاد الظنية، فإذا أداه اجتهاده إليها علم أنه أصاب الحق، وهذا يوضح أن مرادهم بالقطع صفةٌ ترجع إلى نفس المستدل لا إلى ذات الدلالة؛ لأنهما يسلمان أنها في نفس الأمر ظنية؛ لأن فرض مسائل الاجتهاد فيما لا قاطع فيه من الحوادث.

وقد نسب أبو الخطاب إلى الإمام أحمد روايةً تقتضي قوله بالقطع؛ لأنه قال بنقض حكم من حكم بأن المشتري أسوةُ الغرماء[٢]، مع أنها مسألة اجتهادية[٣].

وهناك رأيٌ آخر للمخطئة يفصّل بحسب اختلاف الأدلة، وظهور الحكم للمجتهد من عدم ظهوره، فقد تكون دلالة المسألة ظاهرة بحيث يقطع

= الأدلة ٢/ ٣١٠، التمهيد ٤/ ٣١٠، الواضح ٥/ ٣٥٧، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٣، ميزان الأصول ٧٥٣، بذل النظر (٦٩٦)، المحصول ٤/ ١٣٨١، روضة الناظر ٣/ ٩٧٥، الإحكام ٤/ ٢٢٢، المسودة (٤٩٧)، مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٧، البحر المحيط ٦/ ٢٤١، شرح الكوكب المنير ٤/ ٣٨٩.

(١) انظر: العدة ٥/ ١٥٤٧، التمهيد ٤/ ٣١٣، المسودة ٥٠٤، البحر المحيط ٦/ ٢٥٣.

(٢) إذا حجر الحاكم على المفلس فوجد بعضُ غرمائه متاعه عنده فله فسخ البيع وأخذ متاعه؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: (من أدرك متاعه بعينه عند إنسانٍ قد أفلس فهو أحق به) متفقٌ عليه. وهذا رأي الإمام أحمد، وخالف الأئمة الثلاثة فقضوا بأن من وجد متاعه عند المفلس المحجور عليه فإنه أسوة الغرماء. انظر: المغني ٦/ ٥٣٨، ٥٣٩.

(٣) انظر: التمهيد ٤/ ٣١٣.

المجتهد بخطأ مخالفه، وقد تكون خفية بحيث لا يتيقن أصاب الحق أم لا، غاية ما عنده ظنّ الإصابة الذي يبنى عليه العمل، دون القطع بالإصابة أو التخطئة، وهذا التفصيل يلائم القطعية المرجوة هنا؛ لأنها ترجع إلى حال المستدل مع الدليل، لا إلى الدليل ذاته، وهي تختلف من حال لآخر[(١)].

ويبدو أن كلام بعض المخطئة في القطعية غايته استقرار الاجتهاد، والوصول به إلى غاية يُبنى عليها العمل على وجهٍ مستقر؛ لأنهم قد قالوا إن الدلالة واحدة، وهي ظنية، فإن ساعدوا المعترض بقولهم إنه لا يقطع بإصابة الحق في مسائل الاجتهاد فسيقول: إذن لا يزال المجتهد كلما عنّت له دواعي الاجتهاد يغيّر اجتهاده؛ لأنه على كل حال لا يتيقن الإصابة، والخطاب متعلقٌ بها، فهو مكلفٌ بإصابة ما لا يقطع بإصابته مهما بذل من الاجتهاد، فيتسلسل اجتهاده ولا يستقر، وهذا لا يلزم من صوب المجتهدين في طرق الاجتهاد؛ لأنهم متى ما وقع الاجتهاد بشرطه، وأمضي به العمل، فقد قطعوا بالصواب، واستقر الاجتهاد، حتى إنهم يمنعون نقضه بأي اجتهاد آخر كما سيأتي.

وفي نظري أنه لا يسع المخطئة إلا القول بالقطعية الإضافية؛ حيث إن القطع يرجع إلى حال المستدل، لا إلى نفس الدليل، وبه تسلم لنا دعوى القطعية حتى مع القول بظنية الدلالة وتسويغ الخلاف، ويصبح معنى القطع هنا أن يقطع المجتهد بأن أمارته راجحة، ولا يشترط أن يقطع بالحكم حقيقةً، وبين القضيتين القطعيتين بونٌ شاسع، فالقطع برجحان الأمارة صفةٌ وجدانية ترجع إلى نفس المجتهد، والقطع بالحكم صفةٌ يلزم منها أن الدليل قطعيٌ في نفس الأمر، وهو ليس كذلك، وإلا لما فرضنا المسألة اجتهادية، وقد حقق شهاب الدين القرافي أن القطع برجحان الأمارة غير القطع بالحكم[(٢)].

---

(١) انظر: المسودة (٥٠٤)، مجموع الفتاوى ١٩/ ٢١١، البحر المحيط ٦/ ٢٥٣.

(٢) انظر: نفائس الأصول ٩/ ٤٠٦٨.

وقال الرازي: " اعتقاد كون الشيء أولى بالوجود غيرُ اعتقاد كونه موجوداً، واعتقاد كونه أولى بالوجود حاصلٌ مع الجزم؛ فإن المجتهد يقطع بأن أمارته -نظراً إلى هذه الجهة-أولى بالاعتبار"[1].

وبناءً عليه فالقطع برجحان الأمارة ينتج عنه استقرار الاجتهاد إلى حين، ثم إن استجد ما يستدعي الاجتهاد استؤنف من جديد على ضوابط تجديد الاجتهاد وتغيّره، وعلى كل حال يبقى احتمال عدم إصابة الأمارة ملازماً لمنهج المخطئة في تجديد الاجتهاد وتغيُّره أو نقضه؛ ولذا كثيراً ما يرددون في حججهم الموجبة للتجديد أو النقض احتمال أنه أخطأ أمارة الحق في اجتهاده الأول.

علامَ يؤجر المجتهد المخطئ؟

من الإشكالات التي تعرض في طريق التخطئة ابتداءً وانتهاءً أن أحد المجتهدين قد رتب له أجرٌ واحدٌ في الحديث، وأصول المخطئة تفرض أنه مخطئٌ في الابتداء والانتهاء، بمعنى أنه أخطأ في طريق الاجتهاد والأمارات، وأخطأ الحق الذي توصل إليه تلك الأمارة، فإذن علامَ استحق الأجر؟وهل الفرض في حق المخطئ إلا العذر فحسب بينما هنا رتب له أجرٌ؟!

من هنا جاء المخطئة لبيان مناط الأجر الذي ذكر للمخطئ، وعندهم في ذلك تأويلات كالآتي:

التأويل الأول: أن المجتهد المخطئ يستحق الأجر على قصده إلى الصواب، أما اجتهاده فهو خطأ، والخطأ لا يثاب عليه، وبناءً عليه فقد استحق المجتهد المصيب أجرين، أحدهما لاجتهاده، والآخر لإصابته الحق، فأما المخطئ فاستحق الأجر لقصد الصواب فقط، فلا يلزم من ثبوت الأجر تصويبه في الاجتهاد، ويرجع إلى هذا المعنى قول من قال إن

(١) المحصول ٤/ ١٣٨٣.

الأجر على المشقة والجهد الذي بذله المجتهد؛ لأن ذات المشقة لا يؤجر عليها حقيقة، وإنما الأجر عليها التفاتاً إلى القصد الحسن الذي حرك النفس لسلوك طريق المشقة، فالحاصل أن المعتبر هو القصد[١].

التأويل الثاني: أن المجتهد المخطئ يستحق الأجر على قصده وعلى اجتهاده! وهذا قد يكون مشكلاً إن أُخذ على ظاهره؛ لأن المخطئة يفرضون أن المجتهد لو سلك الطريق الصحيح لأوصله إلى الصواب، فإذن كيف يؤجر مع خطئه في طريق الاجتهاد؟!

وتقريب هذا التأويل أن مرادهم ما ذكره أبو يعلى من أن المجتهد المخطئ مأجورٌ على ما فعله من الاجتهاد، مصيبٌ فيه، مخطئٌ في تركه للزيادة على ما فعله![٢]

ومعنى هذا أن طريق الاجتهاد يتجزأ، فالأجر على جزءٍ منه قد أصاب فيه، والخطأ على الجزء الذي لم ينله لعدم مبالغته في الطلب، فكأنه سلك سنن الصواب في الأول، ثم حاد عنها في التالي، وبناءً عليه لم يقع الأجر على الخطأ بل على الصواب، ثم إنه مع ذلك يبقى مخطئاً في الاجتهاد بالنظر إلى كامل طريق الاجتهاد لا إلى بعض أجزائه[٣].

وهذا قد يفسر لنا مراد بعض المخطئة حينما قالوا في قضية التكليف إن المجتهد يكلف طلب الصواب أصالةً، فإن أخطأ بعد استفراغ الوسع تغيّر التكليف وانقلب، فيكون مكلفاً بما غلب على ظنه، والأجر هنا مرتبٌ على امتثال التكليف؛ لأنه يكون ممتثلاً لا محالة والحال ما ذكر، فهم بهذا جزؤوا طريق الاجتهاد في التكليف، وجزؤوا الصواب بناءً على ذلك، ثم

---

(١) انظر: شرح اللمع ٢/ ١٠٥١التمهيد ٤/ ٣١٩، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٨ الإبهاج ٣/ ٢٥٩، البحر المحيط ٦/ ٢٦١ تيسير التحرير ٤/ ٢٠٢، التقرير والتحبير ٣/ ٣٨٩.

(٢) انظر: العدة ٥/ ١٥٥٥، المعتمد ٢/ ٣٨٢ المسودة ٥٠١.

(٣) انظر: التقرير والتحبير ٣/ ٣٩١.

رتبوا الأجر على مآل الاجتهاد الذي هو الامتثال بحسب الوسع[(١)].

وهذا ربما كان مراد من اعتبر القدرة في التكليف بالإصابة، فجعله تكليفاً مشروطاً:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "والصحيح ما قاله أحمد وغيره: أن عليه أن يجتهد، فالواجب عليه الاجتهاد، ولا يجب عليه إصابته في الباطن إذا لم يكن قادراً عليه، وإنما عليه أن يجتهد، فإن ترك الاجتهاد أثم، وإذا اجتهد ولم يكن في قدرته أن يعلم الباطن لم يكن مأموراً به مع العجز، ولكن هو مأمورٌ به، وهو حكم الله في حقه، بشرط أن يتمكن منه"[(٢)].

ثم قال: "ففي الجملة الأجر هو على اتباعه الحق بحسب اجتهاده، ولو كان في الباطن حقٌّ يناقضه هو أولى بالاتباع لو قدر عليه، لكن لم يقدر"[(٣)].

فالمخطئة هنا جعلوا الأجر بإزاء اعتقاد الرجحان، وجعلوا التصويب بإزاء رجحان الاعتقاد في نفس الأمر، وهذا معنى مقولة العذر عندهم: المجتهد مصيبٌ عند نفسه؛ أي أنه أدى ما كلف بحسب الوسع والقدرة، مع أنه مخطئٌ في اجتهاده وفيما عند الله تعالى.

وعلى كل حال تبقى قضية الأجر والتكليف مضطربة عند المخطئة، أما مصوبة الفقهاء من الحنفية وغيرهم فقد أناطوا التكليف باعتقاد الرجحان، فصوبوا المجتهدين في اجتهادهم، ورتبوا الأجر عليه، ثم خطئوا المجتهدين في رجحان الاعتقاد في نفس الأمر، ورتبوا الأجرين عليه لواحد من المجتهدين فقط.

---

(١) انظر: المحصول ٤/ ١٣٨١، شرح تنقيح الفصول ٤٣٨، التحصيل ٢/ ٢٩١، الإبهاج ٣/ ٢٦٠، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٩.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٧.

(٣) المصدر نفسه ٢٠/ ٣١.

قال ابن أمير الحاج: "أما على قاعدة الحنفية فلا إشكال بهذا عليهم؛ حيث كان الأجر على نفس الاجتهاد كما هو ظاهر"[١].

ولأجل هذا الإشكال فقد اختار بعض المخطئة نفي الأجر للمخطئ ابتداءً[٢] وعلى هذا يلزمهم صرف ظاهر الحديث من قضية الاجتهاد في الحوادث إلى قضية أخرى كما فعل بعض المصوبة مع الأجرين في الحديث.

وقد حاول ابن الهمام أن يدفع إشكالية ترتيب الأجر حالة الخطأ عند المخطئة فقال:

"أثر الخلاف في وجود الأجر لا يتحقق في نفس الأمر؛ فإن القول بأجره ليس على خطئه، فمن قال مأجور لم يقل إنه مأجورٌ لخطئه، بل لامتثال أمر الاجتهاد، وثبوت ثواب ممتثل الأمر معلومٌ من الدين"[٣].

فهذا الكلام لن يساعِد عليه المعترضُ على منهج المخطئة؛ لأنه سيلزمهم بقولهم إن قضية التكليف بالاجتهاد مرتبطة بطريق معين يسلكه المجتهد، فالحق عليه أمارة واحدة وطريقٌ واحد يوصل إليه، فمن لم يسلكه كيف يقال إنه ممتثل للأمر؟! نعم إن قلنا إن قضية التكليف مطلقة -كما قال الحنفية -توجه لنا أن ندعي أن المجتهد ممتثلٌ أنّا كان حاصل اجتهاده، بل إن بعض المخطئة قد أخذوا بجزءٍ من مقولة الحنفية عندما قالوا بتغير التكليف حالة الخطأ.

قال ابن أمير حاج نقلاً عن بعض المخطئة: "الأجر على القصد إلى الصواب لا الاجتهاد؛ لأنه أفضى به إلى الخطأ، فكأنه لم يسلك الطريق المأمور به"[٤].

---

(١) التقرير والتحبير ٣/ ٣٩٠.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٤١٠، تيسير التحرير ٤/ ٢٠٢.

(٣) انظر: تيسير التحرير ٤/ ٢٠٢.

(٤) التقرير والتحبير ٣/ ٣٨٩.

والعجيب أن مسألة الأجر مشكلة في جانبٍ آخر؛ إذ كيف يستحق المصيب أحد الأجرين على الإصابة، مع أنها ليست من صنعه، بل تأتي ضرورةً عقب النظر الصحيح الموصل إليها، وهنا نجد عند بعض الأصوليين تأويلين:

التأويل الأول: أن الأجر على الإصابة؛ لأنها من آثار صنع المجتهد؛ لأنه بذل النظر، واشتد فيه وبالغ حتى وصل، وغيره لم يبالغ فحرم أجر الإصابة لذلك.

والتأويل الثاني: أن الأجر على الإصابة بالنظر إلى مقلديه في الصواب، فكأنه سنّ هدايةً عمل بها الآخرون، فالأجر إذن مرتبٌ على تقليد الناس له في الصواب، بينما المخطئ لا يناله أجرٌ بالنظر إلى مقلديه؛ لأنهم قلدوه في خطأ[1].

والخلاصة أن ترتيب الأجر الوارد في الحديث لا يلائم بعض المناهج في التصويب والتخطئة إلا بضربٍ من ضروب التأويل، على أن قضية الأجر من أحكام الآخرة، فلا يرجح فيها لذاتها، بل لأنها مرآةٌ لاطراد المناهج المحكية في التصويب والتخطئة من عدمه كما سيأتي عند الترجيح إن شاء الله تعالى.

---

(١) انظر: التقرير والتحبير ٣/ ٣٩٠.



المبحث الرابع

تحقيق آراء الأئمة الأربعة في التصويب والتخطئة في الظنيات

وتحته أربعة مطالب:

المطلب الأول: تحقيق رأي الإمام أبي حنيفة.

المطلب الثاني: تحقيق رأي الإمام مالك.

المطلب الثالث: تحقيق رأي الإمام الشافعي.

المطلب الرابع: تحقيق رأي الإمام أحمد.



تمهيد:

الأئمة الأربعة مقلَّدون في أصولهم؛ لذا تأتي أهمية تحقيق مذاهبهم في هذا الأصل؛ لأنه يبنى عليه في الأصول والفروع، وقد نُقلتْ عنهم عبارات قد يفهم من ظاهرها هذا المذهب أو ذاك، ولم يكن لأحدهم نص صريح لا يعارضه غيره نفياً أو إثباتاً؛ لذا اختلفت تأويلات الأصوليين لبعض عباراتهم، فالبعض يفهم منها التصويب، والبعض الآخر يفهم منها التخطئة.

ومادمنا قد حررنا اصطلاحات هذا الباب، وذكرنا موارد الاستعمال، وحكينا المذاهب سلفاً، بناءً على ذلك فإننا نستثمر ذلك لنقول هنا إن **الأئمة** الأربعة كلهم يقولون إن الحق في مسائل الاجتهاد واحدٌ، وإن **المجتهدين** يخطئون انتهاءً، وقد نقلت عنهم جميعاً عبارات تؤكد ذلك كما سيأتي؛ **لذا** فلا إشكال عندي في أن الأئمة الأربعة لم يقولوا بتصويب المتكلمين، بمعنى أنهم لم ينفوا حقاً معيناً في مسائل الاجتهاد، بل قد أثبتوه، ونصوصهم برهان ذلك، فأي نسبةٍ تخالف ذلك فهي غير صحيحة، ولا ينبغي الاشتغال بها، ولو كان الالتباس في آرائهم يقف عند هذا لما عقدت له مبحثاً مستقلاً.

أما مناهج التخطئة والتصويب التي تحتملها عباراتهم، وتتردد بينها فهي منهجان:

المنهج الأول: التخطئة ابتداءً وانتهاءً، والقول بأن في كل حادثة أمارة، كلف المجتهد إصابتها، فإن أصابها كان مصيباً في اجتهاده وفيما أدى إليه اجتهاده، وإن أخطأها كان مخطئاً ابتداءً وانتهاءً.

المنهج الثاني: التصويب ابتداءً والتخطئة انتهاءً، والقول بأن في كل حادثة حقاً معيناً عند الله تعالى، ولكن لم يكلف المجتهد إصابته، وإنما كلف الاجتهاد في تحريه، فالتكليف لم يتعلق بأمارة واحدة يطلبها المجتهد، بل تعلق بمطلق الاجتهاد، وعليه فكل مجتهد مصيب في

الاجتهاد، وواحد من المجتهدين يصيب في الانتهاء فقط، وهذا هو منهج مقتصدة المصوبة الذي سبق تحريره.

وهذا المنهج لما لم يأخذ حقه في البحث الأصولي وجدنا كثيراً من الأصوليين يجزم بنفي مقولة التصويب عن أحد الأئمة مطلقاً ويريد تصويب المتكلمين، مع أن عبارات الإمام ترشد إلى قوله بالتصويب على معنى أخص وهو تصويب الفقهاء، وهو المنهج الثاني فيما سبق، وهذا سيظهر جلياً عند الإمام أبي حنيفة، والإمام الشافعي.

وبناءً عليه فسنتكلم عن التصويب والتخطئة عند الأئمة الأربعة على ضوء هذين المنهجين، وسنقف مع بعض عباراتهم، ونرى قربها من هذا المنهج أو ذاك في المطالب التالية.

المطلب الأول:

تحقيق رأي الإمام أبي حنيفة

رويت عبارة عن أبي حنيفة تناقلها الأصوليون ولاسيما الحنفية منهم مفادها أن كل مجتهدٍ مصيب، والحق عند الله تعالى واحدٌ، فقد روي عن أبي حنيفة أنه قال ليوسف بن خالد السمتي: "كل مجتهدٍ مصيبٌ، والحق عند الله واحدٌ"(١).

قال الدبوسي: "وهذا هو القول المتوسط، وهو بين الغلو والتقصير، واعلم أن هذا القول هو القول بالأشبه، وهو أن يكون المجتهد مصيباً في اجتهاده مخطئاً في الحكم"(٢).

من هنا نسب الحنفية إلى إمامهم تصويب المجتهدين في الاجتهاد والأمارات، والقول بتعدد طرق الاجتهاد، وتصحيح العمل قطعاً بناءً على ذلك، وجعلوا هذا المذهب هو تفسير عبارة إمامهم السابقة، فقوله: "كل مجتهد مصيب" أي: في اجتهاده، وقوله: والحق عند الله واحد، أي: أن هناك حقيقة معلومة عند الله يتحراها المجتهد، ولكن لم يكلف بها، وإنما كلف بالاجتهاد؛ ولذلك كان مصيباً وإن أخطأها(٣).

---

(١) تقويم الأدلة (٤٠٧)، وانظر: ميزان الأصول (٧٥٣)، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣٠٣، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٧.

(٢) قواطع الأدلة ٢/ ٣١٠، والنص غير موجود في تقويم الأدلة، وإنما الموجود قوله: "فصار قولنا هذا الوسط بين الغلو والتقصير". تقويم الأدلة (٤٠٧).

(٣) انظر: أصول الجصاص ٢/ ٣٩٧، تقويم الأدلة (٤٠٧)، ميزان الأصول (٧٥٣)، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣٠٣، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٧، تيسير التحرير ٤/ ٢٠٢، التقرير والتحبير ٣/ ٣٩٠.

وهذا المنهج هو تصويب المجتهدين ابتداءً وتخطئتهم انتهاءً كما سبق، ولم يختلف علماء الحنفية في نسبة هذا المنهج لإمامهم، وإنما جاء بعض المتأخرين فأخطئوا حينما فهموا أن مقولة: مصيب ابتداءً مخطئ انتهاء تساوي مقولة: مخطئ ابتداءً وانتهاءً، فجعلوا مذهب إمامهم هو بعينه مذهب المخطئة، وهذا غير سديد كما سبق تحريره(١).

وقد نقل إمام الحرمين عن أبي حنيفة أنه كان يقول: "كل مجتهدٍ مصيبٌ في اجتهاده، وأحدهم عاثرٌ على الحق، والباقون مخطئون فيه، وكلهم على الصواب في الاجتهاد"(٢).

فهذا النقل - إن صح - صريحٌ جدا في أن أبا حنيفة مع مصوبة الفقهاء، يصحح العمل بالاجتهاد قطعاً، ويصوب جميع طرق الاجتهاد التي يسلكها المجتهدون.

وقد روى عنه التصويب في الاجتهاد محمد بن الحسن، وأبو الحسن الكرخي، وأبو بكر الجصاص، وأبو الحسن الأشعري، وأبو زيد الدبوسي، بل إن الجصاص جزم أنه مذهب أبي حنيفة(٣).

ولكن في المقابل نجد رواية أخرى تُنقل عن أبي حنيفة أنه قال في اختلاف الصحابة على قولين: "أحد القولين خطأ، والمأثم فيه موضوع"(٤).

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٤/ ٢٠٢، فقد جعل ابن الهمام إطلاق الخطأ ابتداءً على مجتهد بذل وسعه فأخطأ الصواب غيرَ معقول؛ لأنه قد فعل ما أمر به فكيف يقال مخطئٌ، وحرر أن الجميع يتفق على عذره، فإذن يصبح الخلاف في عبارة فقط، وما ذكره غير سديد؛ لأن المخطئة يثبتون طريقاً واحداً للاجتهاد، فمن لم يسلكه فهو مخطئ، مع أنه في ذات الوقت معذور. وانظر: التقرير والتحبير ٣/ ٣٩١، فواتح الرحموت ٢/ ٤١٧.

(٢) التلخيص ٥٠٤.

(٣) انظر: أصول الجصاص ٢/ ٣٧٩، تقويم الأدلة ٤٠٧، شرح اللمع ٢/ ١٠٤٩، شرح العمد ٢/ ٢٧٨.

(٤) جامع بيان العلم ٢/ ١٠٢.

فهذه العبارة تحتمل منهج المخطئة، ولكنها ليست ظاهرة فيه؛ لأن التخطئة ربما أريد بها خطأ الأشبه وما عند الله تعالى، وهو منهج مصوبة الفقهاء.

كما حُكي عن أبي حنيفة "أن مذهبه هو القول بأن الحق في واحد من مسائل الاجتهاد، وإن كان المجتهد معذوراً فيما يؤدي اجتهاده إليه"[1] ولم يقل: أدى ما كلف، وإنما عبر بالعذر، وهو تعبيرٌ أكثر قرباً لمنهج المخطئة، الذين يعذرون ولا يصوبون.

فإن صح حمل هذه العبارة على منهج المخطئة فيتعين تأويل عبارته السابقة بعذر المجتهدين، أي أنه أراد: أن كل مجتهد مصيبٌ عند نفسه، أي: معذور؛ لأنه تصويبٌ لاعتقاد الرجحان، وليس معناه إلا العذر، مادام يخطّئ في طريق الاجتهاد.

والذي يترجح عندي أن الإمام أبا حنيفة يخطّئ المجتهدين انتهاءً فقط، أما في الاجتهاد والأمارات فالكل عنده مصيب، وذلك لما يلي:

أولاً: أن هذا هو نقل أصحابه المتقدمين عنه، كمحمد بن الحسن، والكرخي والجصاص، والدبوسي، وهم أعلم بأصول إمامهم من غيرهم، بل إن المطالع لعرض الجصاص لمسألة التصويب والتخطئة يدرك بجلاء أنه متقنٌ لأصل الحنفية فيها، مطّردٌ في توجيه ما نسبه لإمامه، جازمٌ في نسبة التصويب في الاجتهاد للمذهب الحنفي.

ثانياً: المتأمل في فقه أبي حنيفة يجد أنه يصحح عمل المجتهدين قطعاً، وليس معنى هذا إلا تصويبهم في طرق الاجتهاد، وعدم تكليفهم سلوك طريقٍ واحد.

- فنجده في مسألة الاجتهاد في القبلة لا يوجب إعادة الصلاة بعد أدائها باجتهاد إلى جهة القبلة ثم تُيُقن خطؤه، وهذا معناه أن عمله

(١) شرح العمد ٢/ ٢٧٨.

يقع صحيحاً قطعاً؛ لأنه لم يكلف عين القبلة، وإنما كلف مطلق الاستقبال، بينما الشافعي يوجب الإعادة حالة تيقن الخطأ؛ لأن فرض المجتهد إصابة عين القبلة عنده، وهذه المسألة يمكن أن توصف بأنها من الأصول الفقهية التي بُنيت مسألة التصويب والتخطئة في الاجتهاد عليها، وهذا ظاهرٌ في المدونات الأصولية[١].

- ومن تحرى بصدقته فوضعها عند غنيٍّ يظنه فقيراً أجزأته، ولم يجب عليه إخراجها مرةً أخرى؛ لأنه مكلفٌ بدفعها إلى إنسان على تحري الفقر، أما إدراك حقيقة الفقر فلم يكلف به، وعند الشافعي لا تجزئه؛ لأنه قد تيقن عدم فقره، والدفع منوطٌ بالفقر[٢].
- ومن تحرى بين ثوبين فصلى في أحدهما الظهر، ثم حضرت العصر فأعاد التحري فوقع على الثوب الآخر لم تجز له الصلاة فيه؛ لأن الثوب الأول قد تأكد بالعمل، فلا يبطل لمجرد التحري[٣].

ومن هذا الفرع الأخير أقول إن قاعدة: "لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد" وُلِدت ابتداءً مع أصل الحنفية في تصويب الاجتهاد، وأول من أبرزها الكرخي في أصوله، وهي مطلقة في أصول الحنفية بناءً على أصلهم هذا[٤] وإنما جاء الجمهور فقيدوها بعدم النقض في حال اتصل بالحكم القضاءُ وبالنقض مع عدمه؛ وذلك بناءً على أصلهم في التخطئة، وسيأتي مزيد بسط في الأثر الأصولي، وإنما المقصود هنا أن التطبيقات في فقه أبي حنيفة وأصحابه تؤكد أنهم يقولون بضربٍ من ضروب التصويب، فليس إلا

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٢/ ٣٩٦، ٤٢٤)، تقويم الأدلة (٤١٣)، المعتمد ٢/ ٣٩٥، قواطع الأدلة ٢/ ٣١٢، المنخول (٤٥٦)، المستصفى ٢/ ٤٣٦، روضة الناظر ٣/ ٩٨٦، نفائس الأصول ٩/ ٤٠٦٠.

(٢) انظر: تقويم الأدلة (٤١٤).

(٣) انظر: أصول الشاشي (٢١٦، ٢١٧).

(٤) انظر: أصول الكرخي مع تأسيس النظر (١٧١)، تحفة الفقهاء ٣/ ٣٣٩، المبسوط ١٠/ ١٨٨، بدائع الصناع ٧/ ٦.

التصويب في الاجتهاد؛ لأنه قد ثبت أنهم يقولون إن الحق عند الله تعالى واحد.

ثالثاً: الأصوليون اشتغلوا كثيراً في المقارنة بين مذهب أبي حنيفة ومنهج المتكلمين في التصويب، فحاولوا أن يثبتوا أن أبا حنيفة يقول بالحق في مسائل الاجتهاد، ثم نسبوا له قولين في المسألة بناءً على اختلاف عبارته المنقولة[١] ولم يوجهوا البحث لتصويبه في الاجتهاد دون الحقوق، وهذا لا حاصل له؛ لأنه متحررٌ من قبلُ عند المتقدمين من أصحابه، فالجصاص يكرر كثيراً أن الحنفية يقولون بالحق في مسائل الاجتهاد[٢].

بل إن شبهة قول أبي حنيفة بتصويب المتكلمين جعلت بعض متأخري الحنفية يدخل مسألة التصويب والتخطئة ضمن المسائل التي تبرهن على أن أبا حنيفة لم يكن على شيءٍ من مذاهب الاعتزال حيث إنه يقول فيها إن الحق عند الله تعالى واحد، وإن مصيبه واحدٌ من المجتهدين فقط[٣].

وعلى كل حال فأبو حنيفة لا تصح نسبته إلى الاعتزال في هذه المسألة؛ لأنه - وكما ينقل عنه أصحابه-يثبت حقاً في مسائل الاجتهاد، والمنسوب للمعتزلة أن الحوادث لا حكم لها عند الله تعالى.

---

(١) انظر: شرح اللمع ٢/ ١٠٤٩، المعتمد ٢/ ٢٧١، إحكام الفصول ٢/ ٧١٣، قواطع الأدلة ٢/ ٣٠٩، المستصفى ٢/ ٤٠٨، التمهيد ٤/ ٣١٣، الإحكام ٤/ ٢٢٢، الإبهاج ٣/ ٢٥٩.

(٢) انظر: أصول الجصاص ٢/ ٣٨٠، ٤٣٠.

(٣) انظر: كشف الأسرار للبخاري ١/ ٢٠ - ٤/ ٤٤.

المطلب الثاني:

تحقيق رأي الإمام مالك

أول من نسب للإمام مالك القول بتصويب المجتهدين هو القاضي أبو بكر الباقلاني، واستدل على ذلك بأن الخليفة المهدي أمره أن يجمع مذهبه في كتاب يحمل الناس عليه، فقال له الإمام مالك: "إن أصحاب رسول الله ﷺ قد تفرقوا في البلاد، وأخذ أهل كل ناحيةٍ عمن وصل إليهم، فاترك الناس وما هم عليه"[١].

فلولا أن الإمام مالكاً يرى أن كل مجتهدٍ مصيب لما جاز له أن يقرهم على ما هو الخطأ عنده[٢].

وقد تابع بعض الأصوليين الباقلاني في نسبة منهج التصويب في الحوادث للإمام مالك[٣].

ولا يخفى أن القاضي الباقلاني يريد نسبة التصويب على طريقة المتكلمين للإمام مالك، أي أنه يقول بتعدد الحق في مسائل الاجتهاد، ونفي حقٍ معين في نفس الأمر، وهذا القدر من التصويب لا يمكن أن يقع في أصول الإمام مالك، بل ولا يمكن أن يسلم؛ لأن نصوص الإمام طافحةٌ بتخطئة المجتهدين، وإثبات حقٍ معين في مسائل الاجتهاد.

---

(١) إحكام الفصول ٢/ ٧١٣.

(٢) انظر: المصدر السابق ٢/ ٧١٣.

(٣) انظر: اللمع (٢٥٩)، الفقيه والمتفقه ٢/ ٥٨، قواطع الأدلة ٢/ ٣٠٩، مختصر ابن الحاجب مع شرحه تحفة المسؤول ٤/ ٢٥٧، تقريب الوصول (٤٤٣)، نهاية السول ٢/ ١٠٤٢.

قال ابن عبدالبر(١): "سئل مالك عمن أخذ بحديث ثقة من أصحاب رسول الله ﷺ أتراه من ذلك في سعة؟ فقال: لا والله، حتى يصيب الحق، وما الحق إلا واحدٌ، قولان مختلفان يكونان صواباً جميعاً؟! ما الحق والصواب إلا واحد"(٢).

وقال: "سئل مالكٌ عن اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ فقال: خطأٌ وصواب، فانظر في ذلك"(٣).

وقال ابن القاسم(٤): "سمعت مالكاً والليث يقولان في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ: ليس كما قال ناسٌ فيه توسعة، ليس كذلك، إنما هو خطأٌ وصواب"(٥).

وروى ابن وهب(٦) عن الإمام مالك أنه قال: "ليس في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ سعة، وإنما الحق في واحد، قيل له: فمن يقول إن كل مجتهدٍ مصيبٌ؟فقال: هذا لا يكون هكذا، لا يكون قولان مختلفان صوابين"(٧).

---

(١) أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر النمري القرطبي الظاهري ثم المالكي، ولد سنة ٣٦٨هـ، الإمام الحافظ المحدث الفقيه، من مؤلفاته: التمهيد شرح الموطأ، الكافي في الفقه، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، توفي سنة ٤٦٣هـ.
انظر: تذكرة الحفاظ ٣/ ١١٢٨، سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٥٣، الديباج المذهب ٣٥٧.

(٢) جامع بيان العلم ٢/ ١٠٠.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٩٩.

(٤) عبدالرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة العُتَقي المصري، صاحب الإمام مالك، روى عن نافع بن أبي نعيم، والليث بن سعد وابن الماجشون، فقيه محدث إمام حافظ، من مؤلفاته: مجالس ابن القاسم، رسالة في فقه المالكية، الاستنباط. توفي سنة ١٩١هـ.
انظر: وفيان الأعيان ٣/ ١٢٩، سير أعلام النبلاء ٩/ ١٢٠، تذكرة الحفاظ ١/ ٣٥٦.

(٥) المصدر السابق ٢/ ١٠٢.

(٦) عبدالله بن وهب بن مسلم القرشي الفهري المصري، صاحب الإمام مالك، روى عن الليث بن سعد والثوري وابن عيينة، فقيه محدث إمام حافظ، من مؤلفاته: جامع ابن وهب في الفقه. توفي سنة ١٩٧هـ.
انظر: ميزان الاعتدال ٢/ ٥٢١، سير أعلام النبلاء ٩/ ٢٢٣، الديباج المذهب ١٣٢.

(٧) الموافقات ٥/ ٧٥.

ونقل ابن عبدالبر عن الإمام مالك أنه كان يقول: "الحكم الذي يُحكم به بين الناس حكمان: ما في كتاب الله، أو أحكمته السنة، فذلك الحكم الواجب لك الصواب، والحكم الذي يجتهد فيه العالم برأيه، فلعله يوفق، وثالثٌ متكلف فما أحراه ألا يوفق"(١).

وقد نقل الباجي أن فتوى مالك عند خفاء دلائل القبلة الاجتهادُ في طلبها، ثم يصلي كل إنسان على حسب اجتهاده، ولا يصلي أحدهما مؤتماً بالآخر إذا صلى إلى غير الجهة التي أداه اجتهاده إلى استقبالها، وهذا ظاهره التخطئة وليس التصويب(٢).

ثم إن محققي المالكية يفهمون من أصول إمامهم وفروعه القول بالتخطئة، فقد نسب له التخطئة ابن عبدالبر، والباجي، والقرافي، والشاطبي.(٣)

قال ابن رشيق بعد أن نقل مذهب التخطئة في الفروع: "وإلى هذا المذهب تشير فروع مالك رضي الله عنه في غير مسألة، وهو الصحيح المختار عندنا"(٤).

ونسب التخطئة للإمام مالك أكثر الأصوليين(٥).

---

(١) جامع بيان العلم ١/ ٣١.

(٢) انظر: إحكام الفصول ٢/ ٧١٤، قلت: ظاهر هذه الفتوى لا ينتج ما أراده الباجي؛ لأن المصوبة والمخطئة متفقون على أن فرض المجتهد الاجتهاد دائماً، ولا يسوغ له ترك الاجتهاد، فتعدد الأحكام عند المصوبة يرجع إلى المقلدين لا إلى المجتهدين، ففرض كل مجتهد اتباع ظنه ثم يكون مصيباً، وظنون كل المجتهدين صواب عند مقلدٍ واحد، والفرق واضح، وإنما تنتج الفتوى ما أراد أن لو كانت في المقلدين، فالمخطئة لا يجيزون لهم الاختيار حتى في مسألة القبلة، بل يلزمونهم التحري بين المجتهدين المختلفين فيها، أما المصوبة فلازم أصلهم القول بالتخيير مباشرة دون تحرٍّ.

(٣) انظر: جامع بيان العلم ٢/ ٩٠، إحكام الفصول ٢/ ٧١٤، شرح تنقيح الفصول (٤٣٩)، الموافقات ٥/ ٧٥.

(٤) لباب المحصول ٢/ ٧١٨.

(٥) انظر: شرح اللمع ٢/ ٤٨، الإحكام ٤/ ٢٢٢، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٧، الفائق ٥/ ٥٦، =

أما القصة المروية مع الخليفة المهدي فقد رويت مع الخليفة المنصور أيضاً[١] فقد تكون تكررت مع الخليفتين، أو أن المنصور هو صاحب الفكرة، وأخذها عنه ابنه المهدي، ولكن القصة على كل حال لا تدل على أن مالكاً يرى تعدد الحق في مسائل الاجتهاد، بل قد ورد في سبب امتناعه أنه قال:

"يا أمير المؤمنين: إن الناس قد سبقت لهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وعملوا به، ودانوا له، من اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم، وإنّ ردهم عما اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه"[٢].

فهذا النص يبين سبب امتناعه - رحمه الله - عن حمل الناس على مذهبٍ واحد، أو رأي واحد؛ ذلك أن الناس قد أخذوا باجتهادات معتبرة، وأمضوا أعمالهم بناءً عليها، فهذا ليس معناه أن الكل مصيبٌ للحق في نفس الأمر، بل قصاراه أن يفيد ظاهراً تصويب العمل فحسب، فإن سلم لنا هذا الظاهر قلنا إن الإمام مالكاً يوافق الحنفية في تصويب الاجتهاد، ولكننا لن نستطيع الجزم بذلك مع الإمام مالك، لأن أصحابه لم يجزموا له برأي في هذه الجهة كما جزم محققو الحنفية بنسبته لإمامهم، غاية ما يقال هنا أن الإمام مالكاً ينفي تعدد الحقوق في الحوادث، أما قضية التكليف بإصابة الحق فقد لا نجد له نصوصاً ترجح هذا أو ذاك، على أن في نصوصه السابقة إشارات قد تُفهِم أنه يقول بالتكليف بالإصابة، مثل نفيه أن يكون في الخلاف سعة، فإنه لو كان يرى أن مناط التكليف في الاجتهاد هو مطلق الطلب لكان ذلك غاية السعة والتوسيع على المجتهدين، ولذلك جاء في

= المسودة ٥٠٣، البحر المحيط ٦/ ٢٤١، سلاسل الذهب (٤٤١)، الإبهاج ٣/ ٢٥٩، شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٨٩، إرشاد الفحول ٢/ ١٠٦٧.

(١) انظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٢٠٩.

(٢) ترتيب المدارك ٢/ ٧٢.

المسودة: "وذكر - أي ابن وهب - عن مالك نصوصاً صريحةً بذلك - أي التخطئة- حتى قارب مذهب المؤثمين، وهو قوله: ليس كل واحدٍ مصيباً لما كلف، وإنه ليس الاختلاف بسعة"(١).

ولكن ابن الصلاح(٢) قد حاول تفسير عبارة الإمام بقوله: "لا توسعة فيه - أي الاجتهاد - بمعنى: أنه يتخير بين أقوالهم من غير توقف على ظهور الراجح، وفيه توسعة بمعنى: أن اختلافهم يدل على أن للاجتهاد مجالاً فيما بين أقوالهم، وأن ذلك ليس مما يقطع فيه بقول واحدٍ متعين لا مجال للاجتهاد في خلافه"(٣).

وأياً يكن رأي الإمام مالك في قضية التكليف فإنه لا يقطع بإصابته في الحوادث، بل كان كثيراً ما يردد: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾(٤) [الجَاثِيَة: ٣٢] وهذا لأن المصيب عنده واحدٌ، ولكنه غير معين، كما أنه يعذر المخطئ في مسائل الاجتهاد مادام استفرغ وسعه، ولم يأل جهداً في الطلب.



---

(١) المسودة (٤٩٧).

(٢) أبو عمر عثمان بن عبدالرحمن بن عثمان بن موسى الكردي الشهرزوردي الدمشقي الشافعي، تقي الدين ابن الصلاح، الإمام الحافظ المحدث الفقيه، ولد سنة ٥٧٧هـ، من مؤلفاته: شرح مسلم، مقدمة في علوم الحديث، إشكالات على الوسيط. توفي سنة ٦٤٣هـ.
انظر: وفيات الأعيان ٣/ ٢٤٣، تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤٣٠، طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٢٦.

(٣) أدب المفتي والمستفتي ١/ ٦٤.

(٤) انظر: إعلام الموقعين ١/ ٤٤.

المطلب الثالث

تحقيق رأي الإمام الشافعي

لا ينبغي أن يشتغل الباحث في أصول الإمام الشافعي بتحقيق رأيه في القول بتعدد الحقوق في الحوادث؛ لأن رأيه صريحٌ في أن الحق في هذه الحوادث واحدٌ، والنصوص التي تشهد لذلك تحسم اختلاف النقل في هذا الباب.

وفي ظني أن المختلفين في ذلك لم يتوارد كلامهم على محلٍّ واحد، فهناك فريقٌ من أصحابه ينفي عنه القول بتصويب المجتهدين، ومراده أن الإمام يرى أن الحق في مسائل الاجتهاد واحدٌ، وهناك من ينسبه لتصويب المجتهدين، ومراده أن الإمام يرى أن مناط التكليف هو مطلق الطلب دون الإصابة، فالحكم الذي تُعبد به في الحوادث هو ما يتوصل إليه كل مجتهد بعد استفراغ وسعه في الطلب، وهذا القدر من التصويب لاشك أن عبارات الإمام تحتمله احتمالاً قوياً، بينما لا ينبغي أن ينازع أحدٌ في أن عبارات الإمام صريحة في إثبات الحق في مسائل الاجتهاد.

وفيما يلي أنقل بعض النصوص التي تعبر عن المنهجين، مع توجيهها:

قال في صدر باب القياس من الرسالة: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالةٌ موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكمٌ اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلبُ الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد"[1].

(١) الرسالة ٣١٤.

فهذا النص صريحٌ في أن الإمام الشافعي يثبت حقاً معيناً في جميع المسائل، ولكنه يفرق بينها من جهة التكليف، فالمسائل التي فيها حكمٌ لازم بنص كتاب أو سنة يتعلق التكليف فيها بعين الحكم، أما المسائل التي لا نص فيها، وإنما جعلت أمارات ترشد المجتهد لسبيل الحق فيها فالتكليف فيها بالاجتهاد والتحري دون الإصابة.

وقال: "العلم من وجوه: منه إحاطة في الظاهر والباطن، ومنه حقٌ في الظاهر، فالإحاطة منه ما كان نص حكم لله، أو سنة لرسول الله ﷺ نقلها العامة عن العامة، فهذان السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أحل أنه حلال، وفيما حرم أنه حرام، وهذا الذي لا يسع أحداً عندنا جهله أو الشك فيه"[١].

ثم قال: "وعلم اجتهاد بقياس على طلب إصابة الحق، فذلك حقٌ في الظاهر عند قائسه، لا عند العامة من العلماء، ولا يعلم الغيب إلا الله"[٢].

فهذان النصان قسم فيهما الإمام ثبوت الأحكام الشرعية إلى ما كلف فيه بالحق في نفس الأمر وهو الإحاطة؛ لأن عليه دلالة صريحة تناقلها العامة عن مثلهم، فوجب فيها أن يتعلق التكليف بالعين واليقين، ولا يقال بالعذر في جهله، فالتكليف يتعلق بالظاهر والباطن، فهذه الأحكام ليس لها في الابتداء إلا طريقٌ واحد قد نص عليه، فمن حاد عنه فهو مخطئ، ثم إن التكليف يتعلق بها على ما هي عليه انتهاءً وهو الباطن ونفس الأمر، فمعيار الحق هنا الظاهر والباطن معاً.

وأما القسم الثاني فهو الذي يقال إنه حقٌ في الظاهر فقط، وهي مسائل الاجتهاد التي لم تقم فيها دلالة صريحة توصل إلى العلم انتهاءً، فهذا القسم يتعلق التكليف بالظاهر منه فقط، ولم يكلف بالإحاطة؛ لأن الغيب لا يعلمه إلا الله، أما المجتهد فليس يكلف إلا الصواب في الظاهر

(١) المصدر نفسه ٣١٤.

(٢) المصدر نفسه ٣١٥.

دون الباطن، فحيث استفرغ وسعه فهو مصيبٌ على كل حال، حتى وإن أخطأ الباطن ونفس الأمر.

فالتكليف بالإحاطة هو التكليف بالإصابة ابتداءً وانتهاءً، وأما التكليف بالظاهر فهو التكليف بالإصابة ابتداءً فقط، وهو الذي يقال عنه: المجتهد مكلفٌ بالاجتهاد فقط، ثم حيث فعله على وجهه فقد أصاب في اجتهاده على كل حال.

وقال في إبطال الاستحسان: "فإن قال قائلٌ: أرأيت ما اجتهد فيه المجتهدون كيف الحق فيه عند الله؟قيل: لا يجوز فيه عندنا-والله أعلم-أن يكون الحق فيه عند الله كله إلا واحداً؛ لأن علم الله عز وجل وأحكامه واحدٌ، لاستواء السرائر والعلانية عنده، وأن علمه بكل واحدٍ جل ثناؤه سواء. فإن قيل: من له أن يجتهد فيقيس على كتابٍ أو سنة هل يختلفون ويسعهم الاختلاف؟أو يقال لهم إن اختلفوا مصيبون كلهم أو مخطئون، أو لبعضهم مخطئ وبعضهم مصيب؟ قيل: لا يجوز على واحدٍ منهم إن اختلفوا -إن كان ممن له الاجتهاد، وذهب مذهباً محتملاً-أن يقال له أخطأ مطلقاً، ولكن يقال لكل واحد منهم: قد أطاع فيما كلف وأصاب فيه، ولم يكلف علم الغيب الذي لم يطلع عليه أحد"[1].

فهذا النص صريحٌ في أن الإمام يثبت حقاً معيناً في مسائل الاجتهاد، ثم هو من جهة التكليف يؤكد أن الإمام ينيط التكليف في الحوادث بالاجتهاد فقط، فمن اجتهد واستفرغ وسعه فهو مصيبٌ على كل حال، أي مصيبٌ في اجتهاده؛ لأنه إنما كلف الظاهر ولم يكلف الإحاطة كما سبق؛ ولذا لم يجز إطلاق الخطأ على أحدٍ أدى قضية الاجتهاد على وجهها، وهذا يؤكد أنه يصوب الجميع في الاجتهاد؛ ولذا جعل الاختلاف مما يسع المجتهدين، بخلاف الإمام مالك كما سبق.

---

(١) إبطال الاستحسان مع الأم ٧/ ٣٠٢.

وقد قال في مسألة التكليف بالقبلة: "إن قلت: لا يجب عليهما أن يصليا حتى يعلما بإحاطة فهما لا يعلمان أبداً المغيب بإحاطة، وهما إذن يدعان الصلاة، أو يرتفع عنهما فرض القبلة فيصليان حيث شاءا، ولا أقول واحداً من هذين، وما أجد بداً من أن أقول: يصلي كل واحدٍ منهما كما يرى، ولم يكلفا غير هذا، أو أقول كلفا الصواب في الظاهر والباطن، ووضع عنهما الخطأ في الباطن دون الظاهر"[١].

فهذا النص يفسر لنا أن قضية التكليف في مسائل الاجتهاد عموماً، ومنها تحري القبلة منوطة عند الإمام بالظاهر فقط؛ ولذا فقد اختار أن متحري القبلة كلف الصواب في الظاهر دون الباطن، أما منهج المخطئة في الاجتهاد فهم يكلفون بالظاهر والباطن، ثم يسقطون التكليف بالباطن للعجز عنه فقط؛ ولذا يوجبون الإعادة حالة تيقن الخطأ، أو على الأقل هذا لازم مذهبهم[٢] ثم هم يقولون: هو مخطئٌ ويصحح العمل ظاهراً؛ لأن خطأه موضوع.

ومن النصوص الصريحة التي تؤكد اختلاف منهج الشافعي عن المخطئة في قضية التكليف تعليقه على الأجر الذي استحقه المخطئ في حديث الباب، حيث قال في جواب سؤال من سأل عن تقسيم المجتهدين في الحديث إلى مصيب ومخطئ الدالّ على الخطأ والصواب في قضية الاجتهاد:

"قلت: فذلك الحجة عليك. قال: كيف؟ قلت: إذ ذكر النبي أنه يثاب على أحدهما أكثر مما يثاب على الآخر، ولا يكون الثواب فيما لا

(١) الرسالة ٣١٩.

(٢) إنما عبرت باللازم لأن تخريج مسألة القبلة لا يطرد عند المخطئة عند التطبيق؛ لأن بعضهم يسقط عن المجتهد الإعادة وإن تيقن الخطأ، فيبقى أن لازم مذهبهم هو وجوب الإعادة أنى كان تأويلهم في عدم وجوبها حالة التطبيق في مسألة القبلة. انظر: روضة الناظر ٣/ ٩٨٦، المغني ٢/ ١١١.

يسع، ولا الثواب في الخطأ الموضوع؛ لأنه لو كان إذا قيل اجتهد على الخطأ، فاجتهد على الظاهر كما أمر كان مخطئاً خطأً مرفوعاً كما قلت، كانت العقوبة في الخطأ -فيما نرى والله أعلم-أولى به، وكان أكثر أمره أن يغفر له، ولم يشبه أن يكون له ثوابٌ على خطأ لا يسعه، وفي هذا دليلٌ على ما قلنا: أنه إنما كلف في الحكم الاجتهاد على الظاهر دون المغيّب، والله أعلم"[١].

فهذا النص صريحٌ في أنه يرى أن استحقاق أجرٍ واحد في قضية الاجتهاد جاء لأن المجتهد المخطئ في الباطن قد أصاب في الظاهر؛ لأنه أدى ما كلف، فهو لم يكلف سوى الاجتهاد ولم يكلف الإحاطة، وقد أقامه بحسب وسعه، فكان مصيباً مأجوراً، أما لو كان مخطئاً في الاجتهاد لكان غاية مرامه أن يوضع عنه الخطأ، فهذا التوجيه للأجر هو بعينه تأويل مصوبة الفقهاء كما سبق.

وقد فرّق بين منهجه في التكليف ومنهج المخطئة بضرب مثال بمن تزوج أخته جاهلاً أنها كذلك، ثم بان له الحق فقال:

"أما في المغيّب فلم تزل أخته أولاً وآخراً، وأما في الظاهر فكانت له حلالاً ما لم يعلم، وعليه حرامٌ حين علم"[٢].

ثم قال: "إن غيرنا ليقول: لم يزل آثماً بإصابتها، ولكنه مأثمٌ مرفوعٌ عنه"[٣].

وهذا يفسر لنا قضيةً يرددها المخطئة كثيراً، وهي قولهم: "المجتهدون يخطئون خطأً موضوعاً" لأنهم يكلفون بالظاهر والباطن، ثم لما أخطأ المجتهد في الباطن، وكان عذره خفاء الدلالة فلم يأثم، تمسكوا بقضية

---

(١) الرسالة ٣٢٣.
(٢) المصدر نفسه ٣٢٥.
(٣) المصدر نفسه ٣٢٥.

التكليف فقالوا: هو قد أخطأ، ولكن خطأه موضوعٌ، وثمرة هذا الاختلاف بين المنهجين لا تظهر جلية إلا في نقض الاجتهاد كما سيأتي، بل إن تغير التكليف عند بعض المخطئة معناه -بإزاء ما ذكر هنا- أن المجتهد مكلفٌ في أول الأمر بالإحاطة، ثم إنه لما عجز عنها ينقلب فيصبح مكلفاً بالظاهر فقط، وهذا ليس معناه عندهم انتهاء قضية التكليف بالإحاطة أو الباطن، وإنما هو ربطٌ للتكليف بقضية القدرة في المآل[١].

وقد جاء القاضي أبو بكر الباقلاني فنسب إلى الإمام الشافعي القول بتصويب المجتهدين، وتمسك بعبارات وردت في تراث الإمام هنا وهناك منها ما سبق نقله، فقد قال عن تأويل الشافعي للأجر الوارد في الحديث: "هذا يدل على أن كل مجتهدٍ مصيب، فلا وجه لجعل الثواب على الخطأ، فإن قصارى من أخطأ أن يكون معذوراً لا مأجوراً"[٢].

بل إن الباقلاني قد جزم بأن مذهبه في التصويب موافقٌ لمذهب الشافعي ثم قال: "لولاه لكنت لا أعده من أحزاب الأصوليين"[٣].

وممن نسب منهج التصويب للشافعي أبو حامد المَرْوَزي[٤] فقد نقل أبو الحسين البصري عنه أنه كان يقول: "إن مذهب الشافعي هو القول بالأشبه عند الله تعالى، وكان يخطّئ من ينسب من أصحابه إليه أن الحق في واحدٍ من مسائل الاجتهاد، وقد استشهد أيضاً على أن هذا مذهبه بفصلين من كلامه:

---

(١) قضية التكليف من القضايا المشكلة على منهج المخطئة ابتداءً وانتهاءً، فهم يقولون إن الدلالة ظنية، وكلف بإصابتها، والخطأ موضوع، والعمل صحيح، ولكن المجتهد أخطأ حكم الله! وهذه القضايا لا تجتمع إلا ويصيبها التناقض أو يحل قريباً منها.

(٢) الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٥. (٣) المنخول ٤٥٣.

(٤) أحمد بن بشر بن عامر القاضي، أبو حامد المَرْوَزي - نسبة إلى مرو الشاهجان، وهي بالأعجمية تعني روح الملك، فأما مرو الروذ فينسب لها المروذي - أحد أئمة الشافعية الكبار، وشيخه أبو إسحاق المروزي، له شرحٌ على مختصر المزني، وصنف الجامع في المذهب. توفي سنة ٣٦٢هـ.

انظر: طبقات الشافعية ٢/ ١٣٧، طبقات الفقهاء ١/ ١٢٢.

أحدهما: قوله: للحكم ظاهر وإحاطة، والمجتهد إنما كلف الظاهر دون الإحاطة.

والثاني: قوله: إن الاجتهاد لابد له من مطلوب يقصد بالطلب، والطلب إنما يقع على عينٍ قائمة، لكن المكلف لم يكلف إصابتها، وشبه ذلك بالقبلة"(١).

وكذلك القاضي حسين(٢) نسب منهج التصويب للشافعي فقال: "الذي صح عندنا من فحوى كلام الشافعي القول بتصويب المجتهدين"(٣).

وهناك من نسب له التصويب في بعض المسائل وليس كلها، ففرّق بين قياس العلة(٤) وقياس الشبه(٥) فنسب له القول بالتصويب في الثاني دون الأول(٦).

وقد نسب الزركشي هذا التفصيل إلى إلكيا ثم قال: "وهذا لا يعرفه أصحاب الشافعي"(٧).

---

(١) شرح العمد ٢/ ٢٧٩.

(٢) حسين بن محمد بن أحمد أبو علي المروذي - نسبة إلى مرو الروذ - شيخ الشافعية بخراسان، كان يلقب بحبر الأمة لسعة علمه، من مؤلفاته: التعليقة الكبرى، الفتاوى. توفي سنة ٤٦٢ هـ بمرو الروذ.
انظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٢٦١، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ١٦٤، طبقات الشافعية ١/ ٤٠٨.

(٣) قواعد الحصني ٣/ ٣٤٨.

(٤) قياس العلة: هو أن يصرح بالوصف الجامع بين الأصل والفرع، وسمي بذلك للتصريح بعلته، بينما إذا صرح بدليل العلة فيسمى قياس الدلالة، وإذا لم يصرح بالعلة أو بدليلها فيسمى القياس في معنى الأصل. الإحكام للآمدي ٤/ ٧.

(٥) قياس الشبه: هو الجمع بين الفرع والأصل بوصف مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علةً للحكم ولكنه يوهم الاشتمال على العلية والمناسبة، المستصفى ٢/ ٣١٩، وسيأتي مزيد بيان لقياس الشبه عند دراسة الأثر الأصولي.

(٦) شرح العمد ٢/ ٢٣٦.

(٧) البحر المحيط ٦/ ٢٥٣، وانظر ٦/ ٢٤٩.

ولكننا نجد في الطرف الآخر من الشافعية من يجزم بأن مذهب الشافعي هو التخطئة في مسائل الاجتهاد كالماوردي، وأبي إسحاق المَرْوَزي[(١)] وأبي علي الطبري، وابن فورك، والشيرازي، والسمعاني[(٢)].

قال ابن فورك: "هذا هو مذهبه، ولا معنى للاشتغال بأشياء أطلقها، وكان مراده منها ما عرف من مذهبه"[(٣)].

وقال الشيرازي: "هذا هو المنصوص عليه للشافعي في القديم والجديد، وليس له قولٌ سواه، ولا أعلم من أصحابه من اختلف في مذهبه، ونسب قومٌ من المتأخرين لا معرفة لهم بمذهبه أن كل مجتهد مصيب، وتشبثوا بألفاظ ليس فيها دليلٌ عند من فهم مذهبه ومعاني ألفاظه"[(٤)].

وقال السمعاني: "وقد يوجد للشافعي في بعض كلامه ومناظراته مع خصومه أن المجتهد إذا اجتهد فقد أصاب، وتأويله أنه أصاب عند نفسه، فإنه بلغ عند نفسه مبلغ الصواب، وإن لم يكن أصاب عين الحق، واعلم أنه لا يصح على مذهب الشافعي إلا ما قلناه، ومن قال غير هذا فقد أخطأ على مذهبه، وقال ما قال على شهوته"[(٥)].

وهناك من يرى أن نصوص الشافعي محتملة لكلا المنهجين بحسب اختلاف الفهم والاستنباط، وليست صريحة في أحدهما:

---

(١) إبراهيم بن أحمد المَرْوَزي - نسبة إلى مرو الشاهجان - أبو إسحاق، أحد أئمة المذهب الشافعي، تتلمذ على ابن سريج، وأخذ عنه كبار علماء الشافعية كابن أبي هريرة وأبي حامد المروزي وغيرهما، له شرحٌ على مختصر المزني، توفي سنة ٣٤٠هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء ٢٢/ ٢٥٢، طبقات الفقهاء ١/ ٢٦٤.

(٢) انظر: أدب القاضي للماوردي ١/ ٥٢٠، شرح اللمع ٢/ ١٠٤٧، قواطع الأدلة ٢/ ٣١٠، البحر المحيط ٦/ ٢٤٢.

(٣) البحر المحيط ٦/ ٢٥١.

(٤) شرح اللمع ٢/ ١٠٤٦.

(٥) قواطع الأدلة ٢/ ٣١٠.

قال إمام الحرمين: "الشافعي - رحمه الله - ليس له في المسألة نصٌ على التخصيص، لا نفياً ولا إثباتاً، ولكن اختلف النقلة عنه والمستنبطون من كلامه"(١).

قال الزركشي: "وليس كما قال، بل نصوصه في الرسالة وغيرها طافحة به"(٢).

ومن هنا جاء الرافعي فاختار أن للإمام الشافعي قولين في المسألة(٣)، وقد حكاها أبو حامد عن أبي إسحاق المروزي:

قال الزركشي: "وحكي عن أبي إسحاق أنه قال: ويشبه أن تكون المسألة على قولين؛ لأن الشافعي ذكر قولين فيمن أخطأ القبلة بيقين، هل تلزمه الإعادة أم لا؟والأصح: عليه الإعادة، ومن يقول كل مجتهد مصيب يقول: لا إعادة عليه، وكذلك قال: لو دفع الزكاة إلى من ظاهره الفقر فبان غنياً، تلزمه الإعادة؟قولان. قال القاضي: وهذه الطريقة اختيار أبي حامد، وهو الذي حكاها عن أبي إسحاق"(٤).

ولم يسلم الزركشي صحة ما حكي عن أبي إسحاق فقال: "والصحيح عن أبي إسحاق ما ذكرنا"(٥).

وكان قد نقل عنه أنه قال: "وكل موضع رأيت فيه من كلام الشافعي هذه الألفاظ فاقرأ الباب، فإنك تجد قبله و بعده نصاً على أن الحق في واحدٍ"(٦).

وبناءً على اختلاف أصحاب الشافعي في مذهبه فقد نسب الأصوليون قولاً بالتصويب للإمام الشافعي(٧).

---

(١) التلخيص ٥٠٤.

(٢) البحر المحيط ٦/ ٢٥٢.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٦/ ٢٥١.

(٤) المصدر نفسه ٦/ ٢٤٢.

(٥) المصدر نفسه ٦/ ٢٤٢.

(٦) المصدر نفسه ٦/ ٢٤٢.

(٧) انظر: المعتمد ٢/ ٣٧١، شرح العمد ٢/ ٢٣٦، الفقيه والمتفقه ٢/ ٥٨، المستصفى ٢/ ٤٠٨، التمهيد ٤/ ٣١٥ ميزان الأصول (٧٥٤)، التنقيحات (٣٢٣)، روضة الناظر ٣/ ٩٧٦، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣٠٣، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٧، تحفة المسؤول ٤/ ٢٦٠.

والذي ظهر لي من مذهب الشافعي أنه يقول بالحق الواحد في مسائل الاجتهاد، ولكن المجتهد لم يكلف الإصابة، وإنما كلف الاجتهاد والتحري، وحيث قال إن المجتهد مصيبٌ فمراده تصويب الاجتهاد؛ لأنه إذا أقامه على وجهه فقد أدى ما كلف، وليس يطلع على المغيّب، فليس عليه إلا الظاهر.

وبناءً عليه فهو يخالف تصويب المتكلمين الذين ينفون حقاً معيناً في مسائل الاجتهاد؛ لأنه يثبت مطلوباً معيناً في كل الحوادث، وعليه لا تصح طريقة الباقلاني عندما جزم بأن مذهب الشافعي هو مذهبه إن أراد كامل المذهب؛ لأنه ينفي مطلوباً معيناً والشافعي لا ينفيه، على أن الباقلاني إنما نسب للشافعي قوله بتصويب المجتهدين، وهذه العبارة قد يفهم منها تصويبهم في الاجتهاد والتكليف فقط، وعليه تكون مستقيمة.

ثم إنني أحمل نفي كثير من الشافعية لمنهج التصويب عن أصول إمامهم على نفي منهج المتكلمين السابق؛ ولذا نجدهم يرددون بأن نصوص الإمام طافحة بأن الحق في واحد، وهذا لا يمكن أن ينفيه أحد، أما قضية التكليف فلاشك أن نصوصه في الرسالة وإبطال الاستحسان طافحةٌ بأن المجتهد لم يكلف الإصابة وإنما كلف الاجتهاد فقط؛ لذا فهو مصيبٌ في اجتهاده على كل حال، ومن التكلف بمكان محاولة تأويل هذه العبارات إلى معنىً يوافق منهج المخطئة في الاجتهاد، فنصوص الشافعي في هذين الكتابين تدل على اختلاف منهجه في التكليف عن المخطئة فيما يلي:

أولاً: هو يربط الخطأ بالظاهر، وهم يربطونه بالظاهر والباطن، فعنده أن المجتهد لا يسمى مخطئاً إلا إن قصر في قضية الاجتهاد، وعندهم أنه يسمى مخطئاً وإن لم يقصر.

ثانياً: بناءً عليه هم يقولون الخطأ موضوعٌ، وهو يقول: المجتهد لم يخطئ مادام استفرغ وسعه على الوجه المشروع.

ثالثاً: عنده أن المجتهد مأجورٌ أجراً واحداً لأنه مصيبٌ في اجتهاده؛ لأنه قد أدى ما كلف، وعندهم اختلاف في تأويل الأجر، غير أنه على كل حال ليس على صواب الاجتهاد؛ لأنه مخطئ.

وقد حاول بعض الشافعية تأويل عبارة إمامهم: "المجتهد أدى ما كلف" بأن مراده أنه لما بذل وسعه، ولم يدخر جهداً في طلب الحق أصبح بمنزلة المؤدي ما كلف في رفع الإثم عنه.

قال أبو إسحاق المروزي: "وإنما قصد الشافعي بذلك رفع الإثم عنه؛ لأنه لو قصد خلاف الحق لأثم، وإذا خالف من غير قصد لم يكن آثماً، وكان بمنزلة المؤدي ما كلف"(١).

وهذا التأويل هو بعينه تأويل السمعاني عندما قال إن معنى عبارات الإمام: مصيبٌ عند نفسه!(٢)

وهذا التأويل غير صحيح عندي؛ لأن عبارات الإمام صريحة في أن التكليف بالاجتهاد فقط، ولهذا لم يصحح إطلاق عبارة (مخطئ) على المجتهد بعد بذل جهده، كما أنه لا يقول بالخطأ الموضوع كما هو منهج المخطئة، والتأويل السابق يقول به، فقد سبق أن نقلت من الرسالة قوله عن مخالفيه: "إن غيرنا ليقول: لم يزل آثماً بإصابتها، ولكنه مأثمٌ مرفوع عنه"(٣)فقولنا إن مراده: مصيب عند نفسه، أو أدى ما كلف عند نفسه معناه: أنه يقول بالخطأ الموضوع في الاجتهاد، والحق أنه لا يقول به.

وعليه ينبغي أن لا نتردد في القول إن الإمام الشافعي يرى كل مجتهد بذل وسعه على الوجه المشروع مصيباً عند الله تعالى فيما كلف من الاجتهاد، وقد يخطئ المطلوب في نفس الأمر، ولكنه لم يكلف الغيب

---

(١) البحر المحيط ٦/ ٢٤١، ٢٤٢.

(٢) انظر: قواطع الأدلة ٢/ ٣٠.

(٣) الرسالة (٣٢٥).

والإحاطة، وإنما كلف الاجتهاد فقط، وهذا هو المنهج الذي حررته سابقاً عن أبي حنيفة، وهو القول بالأشبه عند الله تعالى، وربط التكليف بمجرد الاجتهاد، ولا شك عندي أن القاضي الباقلاني لم يجزم على ذلك الوجه إلا وهو يقطع بقدر من التصويب قد وقع في أصول الإمام، وهو لا شك مطّلعٌ على نصوص أوفر مما اطلعت عليه، وقد قال الزركشي: "وقد تكررت ألفاظه في كتبه على موافقة ما حكيناه عنه من أن كل مجتهد مصيب"(١).

وقال الغزالي: "أما المصوبة فقد اختلفوا فيه -أي وجود الحق المعين- فذهب بعضهم إلى إثباته، وإليه تشير نصوص الشافعي رحمه الله؛ لأنه لابد للطالب من مطلوب، ورما عبروا عنه بأن مطلوب المجتهد الأشبهُ عند الله تعالى، والأشبه معين عند الله"(٢).

وأنا أرى أن أقوى برهان على أن الشافعي يرى تصويب قضية الاجتهاد تأويلُه الأجر الذي ثبت للمجتهد المخطئ في الحديث، ونفيه الخطأ الموضوع في الاجتهاد.

ويبقى احتمال نسبة القولين للشافعي في هذا الأصل وارداً، سيما مع تعدد فتاويه في بعض الفروع بما يوافق المنهجين، أما نفي التصويب عن أصوله مطلقاً فغير سديد، إلا إن أريد به نفي مقولة المتكلمين بتعدد الحق في نفس الأمر فهذا مسلّم، وعباراته طافحة بذلك.



(١) البحر المحيط ٦/ ٢٤٩.
(٢) المستصفى ٢/ ٤٣٠.

المطلب الرابع:

تحقيق رأي الإمام أحمد

بعض الأصوليين يذكر أن الأئمة الأربعة قد حكي عنهم في التصويب والتخطئة قولان، وهذا معناه أن الإمام أحمد قد حكي عنه قولٌ بتصويب المجتهدين[(١)].

ولكن الحنابلة ينسبون لإمامهم مذهباً واحداً فقط في هذا الأصل، وهو أن الحق في مسائل الاجتهاد واحدٌ عند الله تعالى، وقد نصب الله عليه دليلاً، إما غامضاً وإما جلياً، وكلف المجتهد طلب الحق وإصابته بذلك الدليل، فإذا اجتهد وأصابه كان مصيباً عند الله تعالى وفي الحكم، وله أجران على إصابته وعلى اجتهاده، وإن أخطأ كان مخطئاً عند الله تعالى وفي الحكم، وله أجرٌ على اجتهاده، والخطأ موضوعٌ عنه، ولا يقطع المجتهد بصوابه بل يظنه ظناً[(٢)].

ويروون عن الإمام أحمد تأكيداً لذلك أنه كان يقول: "إذا اختلفت الرواية عن النبي ﷺ فأخذ رجلٌ بأحد الحديثين، وأخذ آخر بحديث آخر ضده، فالحق عند الله تعالى في واحدٍ، وعلى الرجل أن يجتهد، ولا يقول لمخالفه إنه مخطئ"[(٣)].

---

(١) انظر: الإحكام ٤/ ٢٢٢، مختصر ابن الحاجب مع تحفة المسؤول ٤/ ٢٥٧، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٠٤ نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٧ نهاية السول ٢/ ١٠٤٢.

(٢) انظر: العدة ٥/ ١٥٤١، التمهيد ٤/ ٣١٠، الواضح ٥/ ٣٥٦، روضة الناظر ٣/ ٩٧٥، المسودة (٥٠٣)، أصول الفقه لابن مفلح ٤/ ١٤٨٦، شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٨٩.

(٣) العدة ٥/ ١٥٤٢، وانظر: التمهيد ٤/ ٣١٠، الواضح ٥/ ٣٥٦.

فهذا معناه أنه يرى الحق في واحدٍ من أقاويل المجتهدين، ولكنه غير معين؛ لذا نهى أن يقول أحدهم لمخالفه إنه مخطئ لخفاء الدلالة، أما لو خالف أحدهم النص فإنه يقطع بخطئه ويرد حكمه، فقد قال في حاكمٍ حكم في المشتري من المفلس أنه أسوة الغرماء: "يرد حكمه"[(١)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "والصحيح ما قاله أحمد وغيره: أن عليه أن يجتهد، فالواجب عليه الاجتهاد، ولا يجب عليه إصابته في الباطن إذا لم يكن قادراً عليه، وإنما عليه أن يجتهد، فإن ترك الاجتهاد أثم، وإذا اجتهد ولم يكن في قدرته أن يعلم الباطن لم يكن مأموراً به مع العجز، ولكن هو مأمورٌ به، وهو حكم الله في حقه بشرط أن يتمكن منه"[(٢)].

فمعنى هذا الكلام أن الإمام أحمد يكلف بالإصابة؛ لأنه يرى الخطاب متعلقاً بها حتى في حالة العجز، فالاجتهاد حالة الخطأ مبيحٌ وليس مسقطاً، فالخطاب متعلقٌ بالباطن وهو الحكم انتهاءً أو الحق الذي عند الله تعالى، وهذا يفسر لنا قول الشيخ: المجتهد ليس مأموراً به مع العجز!! ثم قوله: لكنه مأمورٌ!! فهذا ليس تناقضاً على أصل المخطئة؛ لأنه أراد في الأولى أنه بمنزلة المؤدي ما كلف بسبب العجز، وفي الثانية أراد أن الخطاب متعلقٌ بحكم الباطن؛ ولذا قال بعدها:

"فإذا كان اجتهاده اقتضى قولاً آخر فعليه أن يعمل به، لا لأنه أمر بذلك القول، بل لأن الله أمره أن يعمل بما يقتضيه اجتهاده، وبما يمكنه معرفته، وهو لم يقدر إلا على ذلك القول"[(٣)].

وهذا يشبه أن يكون قول من يرى أن التكليف ينقلب عند العجز بحسب المآل، فهو في أول الاجتهاد مكلفٌ الإصابة، وفي مآله مكلفٌ ما

---

(١) انظر: العدة ٥/ ١٥٤٣، المسودة (٥٠٤).

(٢) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٧.

(٣) المصدر نفسه ٢٠/ ٢٧، ٢٨.

انتهى إليه، على أن الشيخ يرفض هذا المذهب ويعبر عن اختياره بقوله: "أُمر بالحق، لكن بشرط أن يقدر عليه"[(١)].

ويتحصل لدينا مما سبق أن الإمام أحمد من المخطئة ابتداءً وانتهاءً؛ لأنه يرى أن في مسائل الاجتهاد دليلاً أنيط به الحق، وكلف المجتهدون إصابته، ولكن تبقى هناك وقفات مع أصول الإمام وبعض فروعه قد يفهم منها أنه مع مصوبة الفقهاء في قضية التكليف، وذلك كما يلي:

أولاً: قد قال: "على الرجل أن يجتهد، ولا يقول لمخالفه إنه مخطئ"[(٢)].

فهذه العبارة قد نأخذ من ظاهرها أنه يصوب في الاجتهاد، فكل مجتهدٍ مصيب؛ لأنه أدى ما كلف، ولذا لم يجز إطلاق الخطأ على واحدٍ من المجتهدين.

وقد فسر القاضي أبو يعلى مراد الإمام بأنه لا يرى الإصابة قطعية[(٣)] فإذن المصيب عنده واحدٌ غير معيّن؛ ولذلك لم يسوّغ إطلاق الخطأ على واحدٍ من المجتهدين بعينه، ولكن عند الإطلاق يخطّئ الجميع، ويصوب واحداً فقط؛ ولذا نقلت عنه مقولةٌ مشابهة تفسر مراده هنا وهي قوله:

"إذا اختلف أصحاب محمد ﷺ فأخذ رجلٌ بقول بعضهم، وأخذ آخر عن رجلٍ منهم، فالحق في واحدٍ، وعلى الرجل أن يجتهد، ولا يدري أصاب الحق أم أخطأ"[(٤)].

فقوله: "فالحق في واحدٍ" تفيد التخطئة انتهاءً.

وقوله: "ولا يدري أصاب الحق أم أخطأ" تفيد التخطئة ابتداءً في الاجتهاد.

---

(١) المصدر نفسه ٢٠/ ٢٧.
(٢) العدة ٥/ ١٥٤٢.
(٣) انظر: المصدر نفسه ٥/ ١٥٤٢.
(٤) المصدر نفسه ٥/ ١٥٤٢، ١٥٤٣.

وقد جاء في المسودة التفريق بين المقولتين، وحمل المقولة الأولى على تصويب الاجتهاد المستند إلى نصٍ ظني، وحمل الثانية على تخطئة الاجتهاد المستند إلى مجرد الرأي، فقال:

"أحمد إنما فرّق لأن الأولَين كلٌّ منهما استدل بنص، والآخرين لا نص مع واحدٍ منهما، فعلى هذا من استمسك بنصٍّ لا يطلق عليه الخطأ في الحكم، كالمصلي إلى القبلة المنسوخة قبل علمه بالناسخ، ومن لا نص معه يقال: هو مخطئٌ في الحكم، بمنزلة الذي ليس هو على شريعة، ولم تبلغه شريعة، فصارت الأقوال ثلاثة، والفرق هو المنصوص"[(١)].

وهذه الأقوال الثلاثة هي:

الأول: كل مجتهد مصيبٌ في الاجتهاد مطلقاً.

الثاني: المصيب واحد وغيره مخطئٌ مطلقاً.

الثالث: التفريق بين الاجتهاد في الظواهر، والاجتهاد في الرأي، فالكل في الأول مصيبٌ، وواحدٌ فقط هو المصيب في الثاني، وغيره مخطئ.

وقد يعضد هذا التفريقَ أصلُ الإمام عندما يخير المجتهدين بين أقوال الصحابة[(٢)] فكأنه يصوبهم في اجتهادهم بناءً على أن اجتهادهم في الغالب ينطلق من اختلافِ الروايات، أو الاختلاف في فهم الظواهر.

وهذا كله تصويبٌ في الابتداء، وليس في الانتهاء؛ لأن الإمام أحمد يصوب واحداً فقط في الباطن أو الانتهاء.

ثانياً: ثبت عن الإمام أحمد أنه كان يرشد المستفتي إلى حِلَق المخالفين.

وقد جاء ابن عقيل بناءً على هذا فخرّج للإمام قولاً آخر في مسألة

---

(١) المسودة (٤٩٩). (٢) انظر: المصدر نفسه (٤٧٠).

التصويب والتخطئة وهو: القول بتعدد جهات الحق، وتصويب كل مجتهد.

قال: "يتخرج عن صاحبنا رواية: أن يكون الحق في جهات؛ لأنه قد ثبت عنه أنه كان يدل ويرشد المستفتي إلى حلق المخالفين، ولا تجوز الدلالة على الخطأ إلا ليجتنب، فأما ليتبع فلا؛ ولهذا لا يجوز أن يدل من استرشده في القبلة على من يغلب على ظنه أنه يرشده إلى غيرها، فهذا مأخذٌ لإصابة كل مجتهدٍ"(١).

وقد رأى ابن عقيل هذا المأخذ قوياً ليبنى عليه هذا التخريج، **بخلاف** تصحيح الإمام للصلاة خلفهم؛ لأن الحاجة للصلاة خلفهم ملحة، بينما الحاجة إلى استفتاء المخطئ ليست كذلك(٢).

وهذا التخريج لي عليه تعليقان:

الأول: أن ما ثبت عن الإمام قد يجاب عنه بما سبق من أنه لا يقطع بصواب نفسه وخطأ غيره؛ ولذا فهو يرشد المستفتي إلى غيره من باب الورع، والتحرز من الفتوى، سيما أنها لم تتعين عليه مع وجود غيره من المجتهدين، والمصيب ليس معيناً.

والثاني: أن هذا التخريج إن صح فإنه ليس مأخذاً للقول بتعدد جهات الحق كما عبر ابن عقيل في بداية كلامه، ولكنه قد يكون مأخذاً لتصويب الاجتهاد، فكأن الإمام يرى أن فرض كل مجتهد أن يجتهد فقط، ثم هو مصيبٌ في اجتهاده على كل حال، ولا يكون مخطئاً إن لم يوافق الباطن؛ لأنه ليس فرضه، وبالتالي فلا بأس أن نحيل المقلد على المجتهد العدل الذي يقيم الاجتهاد على وجهه المشروع؛ لأن اجتهاده صوابٌ على كل حال، ويصبح هذا القول المخرّج أعم مما جاء في المسودة؛ لأنه إذن يصوب الاجتهاد في الظواهر والرأي معاً.

---

(١) الواضح ٥/ ٣٥٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٣٥٧.

ثالثاً: مذهب الإمام أحمد أن المخطئ في القبلة لا يعيد الصلاة وإن كان الخطأ متيقناً.

تمسك نجم الدين الطوفي ﷺ بهذا الفرع من مذهب الحنابلة عندما اختار تصويب المجتهدين فقال: "وقد دلّ على التصويب أن المصلين إلى جهاتٍ عند اشتباه القبلة لا يعيدون عندنا، وهي من فروع هذا الأصل، وساعدها النص"[(١)].

وبالرجوع إلى كتب المذهب نجد أن الحنابلة لا يوجبون الإعادة، ولم يحكوا عن الإمام أحمد روايةً تخالف ذلك[(٢)] وهذا في ظاهره ربما كان دالاً على أن الإمام أحمد يرى تصويب المجتهدين في الاجتهاد، بمعنى أن المجتهد لم يكلف بغير الاجتهاد، وقد سبق أن بينت أن مسألة القبلة قد فُهم منها قول الإمام الشافعي بتصويب المجتهدين.

وقد أورد القاضي هذا الفرع على سبيل الاعتراض على منهج المخطئة ابتداءً وانتهاءً فقال: "فإن قيل: لا يمتنع أن يكون هناك مطلوبٌ ولم يكلف إصابته، كالقبلة"[(٣)].

ثم أجاب عنه بقوله: "هناك كلف الإصابة، ولكن سقطت الإعادة لدلائل شرعية، ذكرناها في مواضعها، وهو أن جهات القبلة تثبت بالاجتهاد، فإذا اجتهد ثم أخطأ، فلو أمرناه بالإعادة لنقضنا اجتهاده أولاً باجتهادٍ آخر، والاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد"[(٤)].

فالقاضي قد التزم هنا أن التكليف في مسألة القبلة مرتبطٌ بالعين

---

(١) شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٤.

(٢) انظر: المغني ٢/ ١١١، روضة الناظر ٣/ ٩٨٦، الإنصاف ٢/ ١٦، شرح منتهى الإرادات ١/ ١٦٥، كشاف القناع ١/ ٣١٢، جاء في الإنصاف: "وخرّج ابن الزاغوني روايةً: يعيد، من مسألة: لو بان الفقير غنياً، وفرّق بينهما القاضي وغيره". الإنصاف ٢/ ١٦.

(٣) العدة ٥/ ١٥٧٧.

(٤) المصدر نفسه ٥/ ١٥٧٧.

والإصابة وليس الجهة، ثم بين أن سبب عدم وجوب الإعادة حالة الخطأ لئلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد.

وهذا الجواب قد لا يستقيم؛ لأن قاعدة نقض الاجتهاد بالاجتهاد إنما تقوم إذا لم يتصل بها حكم حاكم على منهج مصوبة الفقهاء؛ لأنهم يجعلون إمضاء الاجتهاد بالعمل بمنزلة إمضاء الاجتهاد بالحكم؛ لأنهم يصوبون الاجتهاد ويصححون العمل قطعاً، أما المخطئة فقد لا تستقيم لهم هذه القاعدة إذا لم يتصل بها حكم حاكم؛ لأنهم يخطئون الاجتهاد، ويصححون العمل ظاهراً وظناً فقط، وسيأتي بسط ذلك عند دراسة الأثر الأصولي في هذه القاعدة.

ولكن يمكن أن يكون الجواب بإيراد دلائل من السنة النبوية تمنع من التزام أصل المخطئة في هذا الفرع، وقد ذكرها ابن قدامة عند بحث المسألة[١]، وهي التي ذكر نجم الدين الطوفي أنها ساعدت أصله في التصويب[٢].

رابعاً: قد روي عن الإمام أحمد أنه سمى الاختلاف سعة[٣].

هذه المقولة إن صحت عن الإمام أحمد فلربما أفاد ظاهرها أنه لا يكلف بالإصابة؛ لذا كان الاختلاف يسع المجتهدين، وقد نقل هذا كما سبق عن الإمام الشافعي فَفُهم منه أنه يصوب المجتهدين في الاجتهاد؛ لأنهم أدوا ما كلفوا في الظاهر، وليس عليهم الاطلاع على الباطن والمغيّب، بينما نقل عن مالك: أن الاختلاف ليس فيه سعة للمجتهدين، فَفُهم منه أنه يخطئ المجتهدين ابتداءً وانتهاءً، في الظاهر والباطن؛ لأنهم عنده مكلفون إصابة الحق عند الله تعالى، ولكن خطأهم موضوع.

---

(١) انظر: المغني ٢/ ١١١، ١١٢، روضة الناظر ٣/ ٩٨٦.
(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٤.
(٣) البحر المحيط ٦/ ٢٤٩.

ولكن يمكن أن يكون تأويل مقولته بأن خطأهم موضوعٌ؛ لأنهم بذلوا وسعهم، ولم يحيدوا عن الحق عن قصد، بل قد ثبت لهم أجرٌ واحد على مشقة الاجتهاد.

ومع هذا كله إلا أن التخطئة ابتداءً وانتهاءً هي الأليق بأصول الإمام أحمد، وبطريقة أهل الحديث، وتبقى الوقفات السابقة تحتمل التأويل بما يوافق منهج المخطئة، لنخلص إلى أن الإمام أحمد يخطئ المجتهدين ابتداءً وانتهاءً، كما هو أصل الإمام مالك من قبله، بينما الإمام الشافعي يصوب المجتهدين ابتداءً ويخطئهم انتهاءً، كما هو أصل الإمام أبي حنيفة من قبله، وليس في الأئمة الأربعة من ينفي مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد، كما هي مقولة المتكلمين. والله أعلم.

الطريقة المختارة لعرض الخلاف في مسألة التصويب والتخطئة في الظنيات:

في ختام عرض الأقوال في المسألة ناسب أن أشير إلى الطريقة المختارة في ضبط مذاهب العلماء في مسألة التصويب والتخطئة، ذلك أن هناك طريقتين كالتالي:

الطريقة الأولى: ربط التصويب والتخطئة بالمطلوب، بمعنى أن يكون للمسألة الاجتهادية حكم معين عند الله تعالى أو لا يكون، وجعله رأس المسألة ثم التفريع عليه، ويكون ضبط المذاهب في المسألة على سبيل التقسيم كالتالي:

المسألة الاجتهادية إما أن يقال لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكمٌ معين، أو لا يكون فيها حكمٌ معين، بل حكم الله تعالى فيها تابعٌ لاجتهاد المجتهد، فالأول قول المخطئة، والثاني قول المصوبة.

ثم المخطئة منهم من قال المجتهد كلف الإصابة، ومنهم من قال المجتهد كلف الاجتهاد لتحري الإصابة ولم يكلف الإصابة.

ثم المصوبة اختلفوا في القول بالأشبه، فمنهم من قال بوجود أشبه هو أولى برد حكم الحادثة إليه، وذلك في ظن المجتهد فحسب؛ لأن الحادثة ليس لها حكم حقيقة عند الله تعالى، ومنهم من نفى وجود ما هو أشبه حتى في ظن المجتهد.

هذه هي الطريقة الأولى في ضبط الأقوال، ولا يخفى أنه يترتب عليها جعل مذهب من ينفي التكليف بالإصابة مع أقوال المخطئة في المسألة؛ لأن النظر للتصويب على هذه الطريقة مركزٌ على المطلوب بالاجتهاد، فكل من أثبت مطلوباً معيناً فهو من المخطئة أنى كان قوله في التكليف، ومن نفى مطلوباً معيناً فهو من المصوبة.

وهذه الطريقة اختارها الصفي الهندي، وتابعه بعض الأصوليين(١).

الطريقة الثانية: ربط التصويب والتخطئة بالتكليف، بمعنى أن يكون المجتهد كلف الإصابة أو كلف الاجتهاد لتحري الإصابة، وجعله رأس المسألة، ثم التفريع عليه، ويكون ضبط المذاهب في المسألة على سبيل التقسيم كالتالي:

مسائل الاجتهاد إما أن يكون المجتهد قد كلف فيها الإصابة أو لا يكون، فإن لم يكلف المجتهد الإصابة فإما أن يكون كلف تحريها رجاء الإصابة، فهذا قول من قال بتصويب المجتهدين في الاجتهاد وإن أخطأوا المطلوب، فهؤلاء يصوبون في الاجتهاد ويثبتون مطلوباً معيناً، فالمجتهد عندهم يخطئ بالنظر لما طلب، ويصيب دائماً بالنظر لما وجب، وهي طريقة الفقهاء في التصويب كما سبق.

وإما أن يكون المجتهد كلف غالب ظنه فقط ولم يكلف تحري مطلوب معين، فهذا قول من قال بتصويب المجتهدين ابتداءً وانتهاءً، وهؤلاء ينفون حقاً معيناً في مسائل الاجتهاد، ويجعلون المطلوب هو ظن

(١) نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٦، البحر المحيط ٦/ ٢٥٥، الإبهاج ٣/ ٢٥٨.

المجتهد فحسب، فالمجتهد عندهم مصيبٌ بالنظر لما وجب وبالنظر لما طلب، وهي طريقة المتكلمين في التصويب كما سبق.

وإما أن يكون المجتهد كلف الإصابة في مسائل الاجتهاد، وهي طريقة المخطئة حين أثبتوا مطلوباً معيناً، وجعلوا التكليف منوطاً بإصابته، على اختلاف بينهم في الدلالة أهي قطعية أم ظنية، وأكثرهم يراها ظنية كما سبق.

وهذه الطريقة في ضبط المذاهب تجعل القائلين بأن التكليف منوطٌ بالاجتهاد فقط مع المصوبة، وبناءً عليه فليس كل من أثبت مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد مع المخطئة، وليس كل مصوب ينفي مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد، فكل من نفى مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد مصوب، ولكن ليس كل مصوب ينفي المطلوب المعين في مسائل الاجتهاد، في حين أن كل مصوب ينفي التكليف بالإصابة في مسائل الاجتهاد.

وهذه الطريقة أقدم من الطريقة الأولى، وقد اختارها الجصاص في ضبط أقوال المسألة، وبين أن اختيار الحنفية يجعلهم مع المصوبة[1].

وهي الطريقة التي سار عليها الغزالي عند عرض الأقوال في المستصفى[2].

وقد اخترتها فيما سبق لأنها أضبط في تحديد مناهج المختلفين في هذه المسألة؛ لأن قول من ينيط التكليف بتحري الإصابة فقط أقرب لمنهج المصوبة، فهو لا يرى المجتهد مخطئاً حقيقة؛ لأنه أدى ما كلف على كل حال، وكثيرٌ من الأحكام التي تنبني على التصويب في الاجتهاد تتفق فيها مقولتا الفقهاء والمتكلمين في التصويب كما سيأتي، بل إن كل دليل يستدل به من ينفي مطلوباً معينا في مسائل الاجتهاد يمكن أن يستدل به من يصوب المجتهدين في اجتهادهم وإن أثبت مطلوباً معيناً كما سيأتي.

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ٣٨٠.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٤٠٨، ٤٣٠.

المبحث الخامس

أدلة المصوبة والمخطئة ومناقشتها والترجيح

ذكرتُ فيما مضى أن الخلاف في مسألة التصويب والتخطئة يتشعب إلى أقوال عدة، وقد فصّلتها هناك، ولكن طريقة الأصوليين عند الاستدلال تحصر المسألة في قولين رئيسين، القول بالتصويب، والقول بالتخطئة، فيكون الاستدلال عليهما فقط، دون مراعاة الاختلاف داخل القول الواحد، وهذا لا يحقق التمايز بين المناهج المختلفة أثناء الاستدلال، وهو ما سألتزمه هنا بناءً على التفصيل الذي التزمته فيما مضى.

ولكنني حكيت فيما مضى قولين يعبران عن طرفي الغلو في المسألة، وهما القول بالتخيير في مسائل الاجتهاد ابتداءً دون الحاجة إلى الاجتهاد، والقول بقطعية مدارك الاجتهاد وتأثيم المخطئين فيها، ولكنني لم أجد الأصوليين يلتفتون لهذين القولين أثناء الاستدلال، ولعل سبب ذلك أنْ لا قائل بهما في الواقع ونفس الأمر، أو أنهما حكيا على سبيل الإلزام لبعض المختلفين في المسألة، فبعض الأقوال يلزم قائليها القول بالتخيير، وبعضها يلزم قائليها القول بقطعية الدلالة في مسائل الاجتهاد.

من هنا فإنني سأكتفي بإشارةٍ عامة لمنزع هذين القولين في هذا السياق، ثم أشير في ثنايا الاستدلال لمواطن الإلزام للمستدل التي تمثل في حال التزامها أصلاً لأحد هذين القولين.

منزع القول بالتخيير:

أنه ما من حكم إلا ويجوز أن يغلب على ظن المجتهد بعد الاجتهاد، وإذا استوت الظنون فلا معنى للاجتهاد، بل يتخير المجتهد ابتداءً[1].

---

(١) انظر: المنخول (٤٥٣).

وسيأتي معنا أن المخطئة يلزمون المصوبة القولَ بالتخيير ابتداءً انطلاقاً من هذا المعنى؛ لأن أصل المصوبة يقضي بأن المجتهد لا يطلب في مسائل الاجتهاد سوى غالب الظن عند نفسه، ونفوا أن يكون في مسائل الاجتهاد مطلوبٌ معينٌ.

منزع القول بالقطعية:

أنه لا مجال للظن في الشريعة، فجميع الأحكام تثبت بالسمعي القاطع، وحيث لم يوجد فالعقل قاضٍ بالنفي الأصلي في بقية الأحكام، وحيث بنيت بعض الأحكام على مدارك ظنية فذاك خطأٌ يستلزم الإثم[1].

فهذا المنزع يعبر عن الطرف المقابل لمنزع أصحاب التخيير، وقد يقع هذا المعنى على وجه الإلزام من المصوبة للمخطئة بناءً على أصلهم في أن المجتهد قد كلف الإصابة، وأنه قد يخطئ أمارة الحق، فجاء المصوبة فألزموهم القول بقطعية الدلالة، وتأثيم مخطئها، ورددوا كثيراً أن الخطأ والإثم متلازمان كما سيأتي.

ومع كل ذلك إلا أن الإجماع منعقدٌ على وجوب الاجتهاد، وعذر المجتهدين في الشريعة، فمعه يصبح الخوض في حكاية هذا الخلاف لا حاصل له.

وبناءً عليه فسأكتفي بالاستدلال لأصحاب الأقوال التالية:

- قول خلص المصوبة (مصوبة المتكلمين).
- قول محققي المخطئة (مقتصدة المخطئة).
- قول مقتصدة المصوبة (مصوبة الفقهاء).

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٠٥.

أدلة خلص المصوبة ومناقشتها

يرى الخلص من المصوبة أن الحق في مسائل الاجتهاد متعدد، فالاجتهاد لا يتعلق في نفس الأمر بمطلوبٍ معين، وإنما يرجو كل مجتهدٍ وراء اجتهاده غالب الظن، فحيث حصل فهو مصيبٌ على كل حال، وهذه طريقة أغلب المتكلمين في النظر لقضية الاجتهاد في الشريعة كما سبق؛ ولذا فهم يتمسكون في المقام الأول بالطريق العقلي لتقرير هذا المنهج، مع أنهم يعضدونه بطريق السمع، فيتمسكون بظواهرَ من الكتاب والسنة، ثم يقوونها بادعاء الإجماع على تعدد الحق في مسائل الاجتهاد.

وسوف نرتب أدلتهم مبتدئين بالطريق السمعي، ثم الطريق العقلي، وسوف أتبع كل دلالة أو معنىً بمناقشةٍ ما أمكن:

أولاً: الدلالة من الكتاب.

١ ـ قال تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩].

وجه الاستدلال:

أن الله عز وجل وصف داود وسليمان بالحكمة والعلم في سياق المدح والثناء، وقد حكما بحكمين متضادين، مما يدل على أن كلا الحكمين صوابٌ؛ إذ لو كان أحدهما خطأً لما استقام وصفه بالحكمة والعلم[(١)].

المناقشة:

نوقش هذا الاستدلال من وجهين:

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٣٨٤، قواطع الأدلة ٢/ ٣١٠، المستصفى ٢/ ٤٢٥، بذل النظر (٧٠٤)، ميزان الأصول (٧٥٥)، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٣، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٩.

الوجه الأول: المراد أن الله تعالى آتاهما العلم والحكمة بوجوه الاجتهاد، ومعرفة طرق الاستنباط في الجملة، أما في هذه المسألة فقد اختص سليمان عليه السلام بالفهم دون داود، مما يدل على أن المصيب هو سليمان فقط[١].

وهذا الجواب من المخطئة ابتداءً وانتهاءً.

والوجه الثاني: المراد بإيتاء العلم والحكمة في الاجتهاد؛ إذ كلاهما مصيبٌ فيه، وأما اختصاص سليمان بالفهم فلأنه أصاب الحق انتهاءً، فكلاهما مصيبٌ في الاجتهاد، وأحدهما مصيبٌ انتهاءً وهو سليمان عليه السلام[٢].

وهذا الجواب من مقتصدة المصوبة.

٢ ـ وقوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيُخْزِىَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [الحشر: ٥].

وجه الاستدلال:

أنهم كانوا مجتهدين، وقد ذهبوا مذهبين مختلفين بين القطع والترك، ثم أخبر أن الوجهين جميعاً حكم الله تعالى؛ لأنهما بإذنه، وهذا يدل على أن كل مجتهدٍمصيب[٣].

المناقشة:

أن هذا القطع والترك ليس من المسائل الاجتهادية، بل قد خير الله

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٣٨٥، قواطع الأدلة ٢/ ٣١٣، بذل النظر ٧٠٦، الإحكام ٤/ ٢٣٥، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٩.

(٢) انظر: أصول الجصاص ٢/ ٣٨٦، تقويم الأدلة (٤١٢)، والحقيقة أن هذه الآية يستدل بها جميع المختلفين في هذا الباب كما نبه لذلك الطوفي في الإشارات الإلهية ٣/ ٣٠، ولكن الاستدلال بها يتوقف على أمور: جواز اجتهاد الأنبياء، وحجية شرع من قبلنا، ثم إثبات أن الواقعة كانت اجتهاداً، وكلها مسالك صعبة تكدر الاستدلال، ويقوى معها جانب المعترض على المستدل.

(٣) انظر: أصول الجصاص ٢/ ٣٨٣، العدة ٥/ ١٥٦٥، التمهيد ٤/ ٣٣٠.

رسوله ﷺ بين الأمرين، ويشهد لذلك سبب نزول الآية، حيث ورد أن رسول الله ﷺ لما قطع نخل بني النضير وحرقها قالت بنو النضير: إنك كنت تنهى عن الفساد وتعيبه، فما بالك تقطع نخلنا وتحرقها؟! فأنزل الله تعالى هذه الآية، وأخبرهم أن ما قُطع، أو ترك فبأمر الله تعالى، فهو تخيير كالتخيير في الكفارات، فليكن خارج محل النزاع، فلا يستدل به هنا(١).

ثانياً: الدلالة من السنة.

١- حديث معاذ رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ لما أرسله إلى اليمن قال له: (**كيف تقضي؟** قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: **فإن لم يكن في كتاب الله؟** قال: فبسنة رسول الله، قال: **فإن لم يكن في سنة رسول الله؟** قال: أجتهد رأيي، قال: **الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله إلى ما يرضي رسول الله**)(٢).

وجه الاستدلال:

أن من عمل بتوفيق الله يكون مصيباً لا محالة، والرسول ﷺ قد جعل اجتهاد معاذ موفقاً، ولم يفرق بين حالة الإصابة وحالة الخطأ، مما يدل على أن ناتج الاجتهاد صوابٌ على كل حال(٣).

المناقشة:

نوقش الاستدلال بهذا الحديث من وجهين:

الوجه الأول: أن الرسول ﷺ حكم بتوفيقه في الترتيب بين الأدلة،

---

(١) انظر: العدة ٥/ ١٥٦٥، التمهيد ٤/ ٣٣٠، تفسير القرآن العظيم ٨/ ٣٩.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب القضاء، باب اجتهاد الرأي في القضاء، رقم (٣٥٨٧) والترمذي في سننه، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي؟ ٣/ ٦١٦ رقم (١٣٢٧) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وهذا الحديث في المساند والسنن بإسنادٍ جيد". مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٦٤.

(٣) انظر: ميزان الأصول ٧٥٥ المحصول ٤/ ١٣٩٤، نفائس الأصول ٩/ ٤٠٧٩، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٥٠.

بحيث بدأ بالكتاب، ثم السنة، ثم الاجتهاد، ولم يحكم بتوفيقه في ناتج الاجتهاد على كل حال، أما ناتج الاجتهاد فهو خطأ أو صواب كما جاء في حديث الباب[١].

الوجه الثاني: أن الحديث ضعيفٌ لا يقوم به احتجاج، سيما والمسألة أصولية تطلب أقوى الأدلة لإثباتها[٢].

ويجاب عنه بأن بعض أهل العلم قد حسنه[٣].

٢- قصة الصلاة في بني قريظة: حيث بعث النبي ﷺ بعض أصحابه يوم الأحزاب إلى بني قريظة، وقال لهم: (**لا يصلينّ أحدٌ العصر إلا في بني قريظة**) فأدركهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيهم، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحداً منهم[٤].

وجه الاستدلال:

عدم تعنيف الفريقين يدل على أن اجتهاد كل فريقٍ كان صواباً، مما يدل على أن كل مجتهدٍ مصيب[٥].

المناقشة:

أن عدم تعنيفه لهم لايدل على تصويبهم جميعاً، وإنما فيه دلالة على عذر من بذل وسعه فاجتهد، فهو معذور وإن أخطأ[٦].

---

(١) انظر: ميزن الأصول ٧٦٠، نفائس الأصول ٩/ ٤٠٨٢.

(٢) انظر: الإحكام لابن جزم ٢/ ٢١١.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٦٤.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب مرجع النبي صلى الله عليه وسلم من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم، رقم (٤١١٩) ص ٧٨٢، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين، رقم (١٧٧٠) ٣/ ١٣٩١.

(٥) انظر: الإحكام لابن حزم ٢/ ٦٩، البحر المحيط ٦/ ٢٥٧.

(٦) انظر: الإحكام لابن حزم ٢/ ٧٠، فتح الباري ٧/ ٤٠٩، إرشاد الفحول ٢/ ١٠٧٢.

ومن طريف القول هنا أن الإمام ابن حزم تمسك بظاهريته في سياق مناقشته هذا الاستدلال فقال: "ولو كنا معهم ما صلينا العصر إلا في بني قريظة معه ولو نصف الليل!!"(١).

وعلى كل حال فالقصة تؤسس لمشروعية الاجتهاد في الشريعة حتى وإن لم تُفهِم أن كل مجتهد مصيب.

٣- قوله ﷺ: **(أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)**(٢).

وجه الاستدلال:

أن الرسول ﷺ جعل الاقتداء بكل واحدٍ من الصحابة رضوان الله عليهم هدى، وقد علم اختلافهم في مسائل الاجتهاد، فلو كان منهم مخطئ ومصيب لم يكن في الاقتداء بكل واحدٍ منهم هدى، بل الهدى منوط بالاقتداء بالمصيب فقط، فلما رتب الهدى على الاقتداء مطلقاً دلّ على أن الجميع مصيبون، فإذن كل مجتهد مصيب(٣).

المناقشة:

نوقش الاستدلال بهذا الحديث من وجوه عدة أقواها وجهان:

الوجه الأول: سقوط الاستدلال بالحديث لضعفه، بل قد قيل فيه إنه حديثٌ موضوع، فأنى يستقيم الاستدلال به!(٤)

قال ابن حزم: "تشبيه المشبه للمصيبين بالنجوم تشبيهٌ فاسد، وكذبٌ ظاهر؛ لأن من أراد جهة مطلع الجدي فقام جهة مطلع السرطان لم يهتد، بل قد ضل ضلالاً بعيداً، وأخطأ خطأً فاحشاً، وخسر خسراناً مبيناً، وليس كل النجوم يُهتدى بها في كل طريق، فبطل التشبيه المذكور، ووضح كذب ذلك الحديث وسقوطه وضوحاً ضرورياً"(٥).

---

(١) الإحكام لابن حزم ٢/ ٧٠.

(٢) أخرجه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم ٢/ ٩١، والخطيب في الكفاية ص ٤٨، قال الألباني: موضوع. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ١/ ٧٨.

(٣) انظر: المحصول ٤/ ١٣٩٤، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٣، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٩.

(٤) انظر تخريج الحديث.

(٥) الإحكام لابن حزم ٢/ ٦٢.

الوجه الثاني: وصف الاجتهاد بأنه هدى لا يلزم منه أنه صوابٌ على كل حال؛ لأن الشرع قد أوجب على المجتهد اتباع اجتهاده حتى مع احتمال الخطأ، فلما أوجب الشرع العمل به كان هدى للمجتهد ولمقلديه من هذا الوجه[١].

وربما ذكر بعض الأصوليين دلالات أخرى من السنة للقول بتصويب المجتهدين ولكنها ضعيفة، وكلها ترجع إلى عذر المجتهدين لا إلى تصويبهم، على أن كتب خلص المصوبة لم تُغْنَ كثيراً بالدلالة النقلية على مذهبهم سوى دلالة الإجماع، ثم الانطلاق للدلالة العقلية على أن كل مجتهد مصيب[٢].

ثالثاً: الاستدلال بالإجماع على أن كل مجتهدٍ مصيب:

أن الصحابة رضوان الله عليهم قد اختلفوا في مسائل كثيرة ترجع إلى الاجتهاد، فذهبوا في كل مسألة مذاهب عدة، ولم ينقل عنهم النكير على المخالف في هذه المسائل، ولم يمنعوا العامة أن يأخذوا بفتوى من يخالفهم في مسائل الاجتهاد، بينما نقل عنهم الإنكار والتخطئة على المخالف في المسائل القطعية، كما في موقفهم من الخوارج، ومانعي الزكاة، والإمامة من غير قريش، وهذا يدل على أن الثابت عندهم بالدليل القاطع أن كل مجتهد مصيب، وأن الظنيات ليس فيها حقٌّ معين يستدعي النكير على من خالفه أو أخطأه، بينما القطعيات كانوا يخطئون فيها، وينكرون، ويؤثمون[٣].

---

(١) انظر: نهاية الوصول ٩/ ٣٨٥٠، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٩.

(٢) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٥٥، حيث بدأ البصري الاستدلال لخلص المصوبة بالإجماع ثم المعنى وكذلك في المعتمد ٢/ ٣٨٥، والجويني في التلخيص (٥١١)، والغزالي في المستصفى ٢/ ٤٤٦، رد منهج المتكلمين في المسألة إلى عشرة أصول عقلية.

(٣) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٥٥، المعتمد ٢/ ٣٨٥، العدة ٥/ ١٥٦٥، التلخيص (٥١٢)، قواطع الأدلة ٢/ ٣١٥، المستصفى ٢/ ٤٠٦، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٣، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٥٠.

ولما لم يكن هذا الإجماع صريحاً في إثبات تصويب المجتهدين؛ لأنه لم ينقل عنهم صراحة، فقد استفاد المستدل هذا الإجماع من طريق الأحوال والأمارات والوقائع التي تدل مجتمعة على أن الصحابة يرون كل مجتهدٍ في الشريعة مصيباً، ومن هذه الأمارات ما يلي:

أولاً: أنا نعلم من حال الصحابة رضوان الله عليهم عدم منع المقلد من استفتاء المخالف في مسائل الاجتهاد، وهذا نظير اتفاقهم على جواز تقليد المخالف في القراءات، وكل هذا لا يستقيم مع طريقة اعتقاد خطأ المخالف، مما يدل على أنهم يرون كل مجتهد مصيباً[(١)].

ثانياً: أنا نعلم من حال الصحابة رضوان الله عليهم تولية المخالف الإمارة والقضاء، فقد ولى أبو بكر الصديق زيد بن ثابت القضاء مع أنه كان يخالفه في مسألة الجد والإخوة، وولى عمر أبي بن كعب وشريحاً مع اختلافهما معه في بعض مسائل الاجتهاد، وكل ذلك والصحابة متوافرون شاهدون ولم ينكروه، مما يدل على أنهم يرون كل مجتهد مصيباً[(٢)].

ثالثاً: أننا نعلم من حال بعض الصحابة رضوان الله عليهم الحكم بأحكامٍ في مسائل الاجتهاد ثم الرجوع عنها بعد إمضائها بالعمل، ولم يتبعوا تغير الاجتهاد بنقض ما بني على الاجتهاد السابق، وهذا لا يستقيم إلا على طريقة من يرى كل مجتهد مصيباً، مما يدل على أنهم يرون كل مجتهد مصيباً[(٣)].

المناقشة:

أجاب المخطئة بالتسليم بالوقائع التي أراد المستدل أن يأخذ منها

---

(١) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٥٦، المعتمد ٢/ ٣٩٠، إحكام الفصول ٢/ ٧٢٤، التلخيص ٥١٢، المستصفى ٢/ ٤٠٧.

(٢) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٥٧، المعتمد ٢/ ٣٨٥، العدة ٥/ ١٥٦٧، التمهيد ٤/ ٣٢٤، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٥٠.

(٣) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٥٧، إحكام الفصول ٢/ ٧٢٦، شرح اللمع ٢/ ١٠٦٥، المحصول ٤/ ١٣٨٩.

الإجماع على أن كل مجتهد مصيب، ولكنهم منعوا دلالة هذه الوقائع على أن الصحابة رضوان الله عليهم يرون كل مجتهد مصيباً، بل هي تدل على أنهم يرون المصيب غير معين، ولكنه واحدٌ وليس متعدداً:

- فقد أجازوا استفتاء المخالف وتقليده لأنهم لم يقطعوا أن جهة الحق هنا أو هناك؛ والحال ذاته يفسر لنا عدم الإنكار، لأن الدلالة ظنية محتملة؛ ولذا نجدهم يسلكون طريقة الإنكار إذا بان طريق الحق، وضعف جانب العذر حالة الخطأ[(١)] وهذا كله يدل على أن منهجهم التخطئة في مسائل الاجتهاد، ولكن الأصل عندهم أن الحق غير معين، والعذر هنا وهناك[(٢)].

- وكذلك الحال في تولية المخالف القضاء والإمارة، فليس يقطع المولِّي أن الحق في جانبه أو في جانب من ولاه، وهذا كافٍ في جواز تولية المخالف؛ لأننا نقطع أن الشريعة تعبدت كل مجتهد باجتهاده، على أنه لا يلزم من تلك الوقائع التولية المطلقة حتى في مسائل الخلاف، فقد يجوز أن يرجع زيد إلى أبي بكر -رضي الله عنهما- في مسألة الجد فلا يقضي فيها إلا برأيه[(٣)].

- أما عدم نقض الأحكام الاجتهادية بعد إمضائها فليس دالاً على التصويب لا محالة؛ لأن جهة الحق غير مقطوعٍ بها، كما أن النقض يؤدي إلى التسلسل وعدم استقرار الأحكام؛ لذا فإن عدم نقض الأحكام لا يدل على تصويبها وإلا لما وجب نقض الاجتهاد في المستقبل[(٤)].

---

(١) ومن ذلك أن ابن مسعود دعا غيره للملاعنة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، وابن عباس دعا إلى المباهلة في مسألة العول، ومثل هذه الوقائع تؤكد أن طريقتهم الإنكار في مسائل الخلاف إذا بان طريق الحق فيها.

(٢) انظر: العدة ٥/ ١٥٦٧، إحكام الفصول٢/ ٧٢٥، قواطع الأدلة ٢/ ٣١٥، التمهيد ٤/ ٣٢٥، بذل النظر (٧٠٦).

(٣) انظر: العدة ٥/ ١٥٦٨، الإبهاج ٣/ ٣٦٣، نهاية السول ٢/ ١٠٤٥، شرح المنهاج للأصفهاني ٢/ ٨٤٢.

(٤) انظر: العدة ٥/ ١٥٦٩، إحكام الفصول ٢/ ٧٢٦، شرح اللمع ٢/ ١٠٦٦، التمهيد ٤/ ٣٢٥، ميزان الأصول ٧٦٢، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٧، المسودة (٥٠٤).

وعلى كل حال فإن مسائل الإنكار في مسائل الخلاف، وتولية المخالف، ونقض الاجتهاد من ثمرات الاختلاف في هذه المسألة، وسوف نقف عند هذه المسائل بمزيد تحقيق فيما يأتي من بحثٍ إن شاء الله تعالى.

رابعاً: الدلالة العقلية على أن كل مجتهد مصيب:

الدلالة العقلية هي المرتكز الحقيقي والأقوى الذي قام عليه منهج خلص المصوبة (**تصويب المتكلمين**) وكل دليل من أدلتهم العقلية في هذه المسألة يمثل أصلاً مستقلاً يمكن أن يكون متاهة جدلية للمعترض لو رجا استقصاء المناقشة مع صاحب الأصل حتى آخر الطريق؛ لذا سأسدد وأقارب، محاولاً إيراد أقوى الاعتراضات، وأقوى ما قيل في الجواب عنها، فأقول مستعيناً بالله تعالى:

الدليل الأول:

أن المجتهد قد كلف العمل بموجب اجتهاده بإجماع الأمة، ثم حينها لا يخلو إما أن يكون عمله صواباً عند الله تعالى، أو خطأً، فإن اختار المعترض أنه صواب فهو المطلوب، وإن اختار أنه إنما وجب عليه العمل ظاهراً مع أنه في الباطن خطأٌ منهيٌ عنه فهذا غاية الفساد والتناقض؛ إذ كيف تجمع الأمة على أنه يجب على المجتهد العمل بما يجوز كونه منهياً عنه[1].

المناقشة:

هذا الدليل سيناقشه المخطئة ابتداءً وانتهاءً، أما المخطئة انتهاءً فقط، وهم مقتصدة المصوبة فيما سبق فسيلتزمون على أصلهم أن عمل المجتهد صوابٌ، وأن التكليف في الاجتهاد لم يتعلق إلا بالظاهر فقط، وهم بهذا يختارون مطلوب المستدل، فينتهي كلامهم معه في هذا الأصل، ويبقى

---

(١) انظر: التلخيص ٥١١ البرهان ٢/ ٨٦٣، المستصفى ٢/ ٤١٧، ميزان الأصول ٧٥٦، المحصول ٤/ ١٣٨٧، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٤، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٥٨.

كلامهم معه في أن هناك حقاً معيناً في نفس الأمر، وأنه لا يلزم من تصويب الاجتهاد نفي حق معين عند الله تعالى، وهذا انتقال إلى أصل آخر[١].

وأما المخطئة ابتداءً وانتهاءً فيناقشون هذا الأصل كما يلي:

١- عدم التسليم بالإجماع الذي قامت عليه المقدمة الأولى عند المستدل بهذا الإطلاق؛ لأن قضية التكليف قامت بناءً على أن الغالب أن الطريق الذي سلكه المجتهد قد أوصله إلى الحق، فإذا بان له أن ما أدى إليه اجتهاده خلاف الحق عند الله تعالى كان مخطئاً ضرورة، ولم يجز له العمل باجتهاده، فهو في أول الأمر مصيبٌ ظاهراً فقط[٢].

يمكن أن يجاب: بأن المخطئة لم يوجبوا الإعادة في بعض الصور التي بان فيها خطأ الاجتهاد الأول قطعاً، وهذا يجعل أصلهم في قضية التكليف غير منضبط أثناء التطبيق، حتى وإن سوغوا عدم الإعادة لوجوهٍ أخرى غير هذا الأصل[٣].

قال أبو يعلى: "فإن قيل: لا يمتنع أن يكون هناك مطلوب ولم يكلف إصابته، كالقبلة والفقر ويوم عرفة. قيل: هناك كلف الإصابة، ولكن سقطت

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ٣٨١، تقويم الأدلة (٤٠٧)، المنخول (٤٥٥).

(٢) انظر: العدة ٥/ ١٥٦٤، شرح اللمع ٢/ ١٠٦٨، ميزان الأصول (٧٦٠)، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٤.

(٣) سأتكلم عن هذا الجانب عند التطبيق في الثمرات الفقهية، فمثلاً نجد مسألة القبلة من الفروع التطبيقية التي يضطرب فيها أصل المخطئة ابتداءً وانتهاءً، وهذا كله بسبب اضطراب كلامهم في مناط التكليف في قضايا الاجتهاد، فتصحيح التكليف لا يتحقق عندما قالوا بالتخطئة ابتداءً وربطوا التكليف بالحق المعين عند الله تعالى، وهذا يعني عدم تصور قضية التكليف؛ لأن الدليل ظنيٌ، وشرط التكليف القدرة، وهذا لا يجتمع مع ذاك إلا إن أناطوا التكليف بالظاهر ابتداءً، فإن فعلوا فقد تنازلوا عن بعض مقولتهم وهي التخطئة ابتداءً، أما مقولة تغير التكليف في المآل أو القول بالتكليف المشروط بالقدرة فهو في الحقيقة يرجع في المعنى إلى مقولة مقتصدة المصوبة، وفيه تسليم بخطأ مقولة التخطئة ابتداءً.

الإعادة لدلائل شرعية ذكرناها في مواضعها"[١].

٢- لا نزاع في أنه يجب على المجتهد العمل بمقتضى ما غلب على ظنه، ولكن هذا لا ينفي أن لله تعالى في كل واقعة حكماً معيناً قبل اجتهاد المجتهد، من أصابه فهو المصيب، ومن أخطأه فهو المخطئ[٢].

يمكن أن يجاب: بأن هذا إنما يستقيم عند من يصوب المجتهدين ابتداءً ويخطئهم انتهاءً، أما المخطئة ابتداءً وانتهاءً فهم يرون المجتهد المخطئ مصيباً في اتباع ظنه ظاهراً فقط؛ لأنهم يعلقون التكليف حقيقةً بالباطن؛ ولذا فإن أصولهم توجب الإعادة حالة تبين الخطأ، وكون المجتهد مأموراً باتباع موجب اجتهاده في نظر المستدل معناه أن اجتهاده رافعٌ للتكليف، بينما كون المجتهد يتبع غالب ظنه كما هو عند المعترض معناه أن اجتهاده نافذٌ إلى حين، ثم قد ينقض وتجب الإعادة، وهذا معناه ما سبق تأسيسه من أن أصول المخطئة ابتداءً وانتهاءً ترى الاجتهاد الأول مبيحاً وليس رافعاً لقضية التكليف[٣].

٣- المجتهد في أول الأمر قد كلف إصابة الحق المعين عند الله تعالى، ثم عند استفراغ وسعه يتغير التكليف في حالة الخطأ، ليصبح التكليف منوطاً بغالب الظن، وتعلُّق التكليف بغالب الظن لا ينفي وجود حقٍ معين في نفس الأمر.[٤]

يمكن أن يجاب عنه: بأن قضية التكليف مضطربة على أصل المعترض، ولذا لم يسعه في نهاية الأمر إلا اختيار أن التكليف يتغير بالنظر لمآل الاجتهاد، ففي حالة الإصابة يبقى التكليف الأول قائماً، وفي حالة الخطأ يتغير التكليف دفعاً للتناقض الذي أورده المستدل على مذهب المعترض، وهذا يجعل مذهب المخطئة قريباً من مذهب مقتصدة المصوبة

---

(١) العدة ٥/ ١٥٧٠.

(٢) انظر: نهاية الوصول ٩/ ٣٨٥٨.

(٣) انظر ص (٩٠) من هذه الرسالة.

(٤) انظر: نهاية الوصول ٩/ ٣٨٥٩.

الذين يصححون الطلب بإثبات حقٍ معين في نفس الأمر، ويصححون التكليف بجعله منوطاً بالاجتهاد ليكون كل مجتهد مصيباً في اجتهاده، فليختاروا مذهب المقتصدة من أول الأمر لِيُنقَل النقاش معهم إلى أصل آخر.

٤ - أنه يلزم المستدل عين التناقض الذي ألزم به المخطئة، وذلك في مسألةٍ فيها نصٌ أو إجماع لم يعلم به المجتهد فاتبع موجب اجتهاده، فالحكم في هذه المسألة معينٌ عند المخطئة وعند المصوبة، ومع ذلك يجب على المجتهد اتباع موجب ظنه، مع أنه مخطئٌ لوجود النص أوالإجماع على خلافه، فبأي سبيل دفع المستدل التناقض عن هذه الصورة فهو جواب المخطئة عن قضية الاجتهاد[١].

الجواب عنه:

يظهر لي من خلال تتبعي لمذهب المصوبة، والأصول التي بني عليها أنهم لا يسمونه مخطئاً حتى في هذه الصورة التي أوردها المعترض؛ لأنهم يقولون إن النص الذي لم يبلغ المجتهد مع عدم تقصيره في طلبه ليس حكماً في حقه، وحيث سمي مخطئاً فذلك من باب المجاز لا الحقيقة، والتكليف على أصولهم منوطٌ بالعلم بالدليل، وقبله لا تكليف، وهي من القضايا التي بني عليها الخلاف في المسألة كما سيأتي إن شاء الله تعالى[٢].

قال الرازي: "واعلم أن من المصوبة من منع التخطئة في هذه الصورة"[٣].

ولكن تأويل الخطأ في المسألة التي فيها نصٌ أو إجماع بما سبق قد ينصر مقتصد المصوبة أكثر من خُلّصهم؛ لأن المطلوب فيها متعين وإن لم يتعلق بعينه تكليفٌ إلا بعد العلم بوجوده.

---

(١) انظر: شرح اللمع ٢/ ١٠٦٨، المحصول ٤/ ١٣٩٥، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٧، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٥٣.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٤١٠، ٤١١، المحصول ٤/ ١٣٩٥.

(٣) المحصول ٤/ ١٣٩٥.

والحقيقة أن قضية التكليف هي أقوى سؤال يوجهه المصوبة عموماً على مذهب المخطئة، وهذا يفسر لنا صنيع إمام الحرمين حينما صدر اختياره التصويب بهذه الدلالة، ورأى أن الدلالات الأخرى التي أطنب فيها القاضي وغيره إنما هي أركانٌ لدلالة واحدة وسؤال واحد هو سؤال التكليف[١].

وليس يستقيم للمخطئة مذهبٌ في هذا الباب إلا بتثبيت هذا الأصل - التكليف - ودفع الاعتراض عنه، وإزالة الاضطراب الذي يظهر جلياً على مذهب المخطئة حينما تأتي قضية التكليف.

الدليل الثاني:

أن مسائل الاجتهاد لا دليل عليها؛ لأن الدليل يقتضي العلم، إما لذاته كالدليل العقلي، أو بنصب الشارع له دليلاً كالقاطع الشرعي، ومسائل الاجتهاد ليس فيها لا هذا ولا ذاك، أما الأمارات الشرعية التي تقع في طريق الاجتهاد فهي أدلة مجازاً؛ لأنها تثير الظن بالنسبة والإضافة؛ إذ تختلف من مجتهد لآخر، فما أفاد الظن لزيد قد لا يفيده لعمرو وهكذا، فإذن الأمارات الشرعية ليست أدلة بأعيانها حتى تفضي إلى صوابٍ أو خطأ، بل هي نسبية إضافية، تثير الظنون مع اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات، فمن مارس علم الكلام ناسب طبعُه أنواعاً من الأمارات تحرك ظنه قد لا تناسب ممارس الفقه أو الحديث، والأمارة الواحدة تثير ظناً لشخص واحد في حالة الرضا ثم تحجبه عنه في حالة السخط، وهذا معنى كونها إضافية[٢] فالنتيجة أن أمارات الاجتهاد لا يمكن أن تكون طريقاً صالحاً يوصل إلى الحق المعين في مسائل الاجتهاد، وإنما يحصل الظن

---

(١) انظر: التلخيص ٥١١.

(٢) ومما يدخل تحت قاعدة النسبية عند المصوبة قولهم: إن العلل الشرعية علامات إضافية، وقولهم: إن الأحكام الشرعية أوصاف إضافية وليست عينية، وقد أدخل الغزالي قضية النسبية في هذه الأمور ضمن الأصول التي بنى عليها اختيار تصويب المجتهدين في الحوادث، وسنقف عند بعضهما عند دراسة أصول المسألة. المستصفى ٢/٤٤٦.

عندها، وهو رجحان الاعتقاد لا اعتقاد الرجحان؛ لأنها إضافية، فإذن يتعدد الحق في مسائل الاجتهاد بتعدد النسب والإضافات[١].

المناقشة:

منع كون الأمارات الظنية إضافية، بل هي أدلة بأعيانها، ولكنها توصل إلى المدلول ظناً لا يقيناً، وللظنون في العقول مسالك كما للعلوم، ويحصل بها اعتقاد رجحان أمرٍ ما، فالمجتهد يترجح عنده أن الحق عند الله تعالى هو ما غلب على ظنه بعد النظر في الأمارة، وهذه دلالة حقيقية لا مجازية[٢].

والحقيقة أن اختلاف منهجَيْ المصوبة والمخطئة في النظر للأدلة الظنية أحقيقية أم مجازية[٣]؟ أثر في المذهبين كما سيأتي عند النظر في الأصول التي بني عليها الخلاف، على أن بعض من اختار تصويب المجتهدين ابتداءً فقط يسلم بنسبية الأمارات الاجتهادية، وتسميتها أدلة مجازاً[٤]، ولكن ذلك لم يمنع من وجود حقٍ معين في الحوادث على أصله؛ لأنه يجعل التكليف منوطاً بالاجتهاد لا الإصابة، فإذن لا يقدح في أصله - والحال ما ذكر - كون الأمارة تفيد رجحان الاعتقاد لا اعتقاد الرجحان.

الدليل الثالث:

لو كان الحق في مسائل الاجتهاد متعيناً لوجب أن يدل الله تعالى عليه

---

(١) انظر: التلخيص ٥١٢، المستصفى ٢/ ٤١٢، المحصول ٤/ ١٣٨٧، الإحكام ٤/ ٢٣٠، روضة الناظر ٣/ ٩٩٥، التحصيل ٢/ ٢٩٣، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٤، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٥١، تحفة المسؤول ٤/ ٢٦٥.

(٢) انظر: العدة ٥/ ١٥٦٠ المنخول ٤٥٧، روضة الناظر ٣/ ٩٩٦ المسودة ٥٠٦.

(٣) انظر: الحدود ٣٨ المسودة ٥٠٦، البحر المحيط ١/ ٣٥.

(٤) انظر: الفصول ٢/ ٢٠٢ فقد جعل تسمية الظنيات أدلة مجازاً لا حقيقة؛ لأن الدليل هو ما أوصل إلى العلم بالمطلوب، ولوكانت الأدلة قائمة في مسائل الاجتهاد لما كان كل مجتهد فيها مصيباً.

بدليل قطعي يزيل الشبهة، كما وجب في المسائل العلمية، فلما لم نجده نصب الدلالة القاطعة على الحق علمنا أنه أحال المجتهدين على ظنونهم، وأن كل مجتهدٍ منهم مصيبٌ في ظنه مادام بذل الجهد واستفرغ الوسع في النظر في النازلة(١).

المناقشة:

١- هذا الاستدلال مبنيٌ على وجوب رعاية الحكمة ووجوب الأصلح في أفعال الله، وهو أصلٌ باطل بنى عليه المعتزلة كثيراً من أصولهم، ومنها هذه المسألة كما سيأتي عند الحديث عن الأصول التي بنيت عليها(٢).

٢- أن الله تعالى قد دل على الحق في مسائل الاجتهاد بدلالة قاطعة؛ لأن الله تعالى كلفنا العمل بأقوى العلل وأولاها، وقد جعل لنا طريقاً نقطع معه بالصحة؛ ذلك أن ترجُّح علة في الأصل يجعلنا نقطع بأن الحكم في الفرع بإزاء تلك العلة، ولا يضر هذا القطع ظنية العلة في الأصل، كما أننا نقطع بصحة بناء الأحكام على الشهادة، مع أننا نظن صدق الشهود ولا نقطع به، فكذا ههنا، ثم إننا نستعمل القياس وقد ثبتت حجيته قطعاً(٣).

الجواب عنه:

يمكن الجواب عنه بأن مرام المستدل القطع بالدلالة، ولا تغني عنه المقدمات القطعية التي تقع في طريقها، وهذا ظاهر، ثم إن القطع برجحان الأمارة أسهل وأقرب من القطع بالحكم المبني عليها، والكلام في الثاني وليس في الأول(٤).

---

(١) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٦٦، التلخيص ٥١٢ قواطع الأدلة ٢/ ٣١٩، المستصفى ٢/ ٤١٢، المحصول ٤/ ١٣٨٧.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٦، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٤٤.

(٣) انظر: المعتمد ٢/ ٣٨٦، قواطع الأدلة ٢/ ٣١٩.

(٤) انظر: نفائس الأصول ٩/ ٤٠٦٨.

الدليل الرابع:

أن كون الحق واحداً في مسائل الاجتهاد، وتكليف المجتهد الإصابة مع عدم الدليل القاطع تكليف ما لا يطاق، وقد ثبت أن الشريعة قد رفعت التكليف بما لا يطاق عن هذه الأمة، فوجب مع عدم الدليل القاطع أن يكون الحق متعدداً في مسائل الاجتهاد[١].

المناقشة:

١- منع وقوع صورة التكليف بما لا يطاق في مسائل الاجتهاد؛ لأن المخطئة منهم من يقول بتغير التكليف بالنظر لمآل الاجتهاد، ومنهم - وهم المصوبة ابتداءً - من ينيط التكليف ابتداءً بالاجتهاد، وكلهم يثبتون حقاً معيناً في مسائل الاجتهاد، فليس يلزم من القول بالحق المعين وقوع التكليف بما لا يطاق[٢].

٢- التزام جواز التكليف بما لا يطاق، ومعارضة أصل المستدل بإقامة هذا الأصل.

الدليل الخامس:

أن في القول بتعدد الحق في مسائل الاجتهاد توسعة على المكلفين والمجتهدين خاصة، بينما حصر الحق في جهةٍ غير معلومة فيه تضييق وحرج، وقد عهد من الشريعة اليسر ورفع الحرج[٣].

المناقشة:

١- أن اليسر ورفع الحرج يسير مع قاعدة التخطئة أيضاً؛ لأن الجميع

---

(١) انظر: تقويم الأدلة ٤٠٨، المستصفى ٢/ ٤٤٧، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٥، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٧، التقرير والتحبير ٣/ ٣٨٧.

(٢) انظر: الفصول ٢/ ٣٨٣، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣٠٦، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٥١، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٤.

(٣) انظر: شرح اللمع ٢/ ١٠٧٠، التمهيد ٤/ ٣٣٤، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٥.

يتفق على عذر جميع المجتهدين، وأنه لا يجب عليهم من العمل إلا بقدر اجتهادهم، ولم يقل أحدٌ بحمل جميع المجتهدين أو المكلفين على مذهبٍ واحد[١].

٢- ويمكن أن يجيب مقتصدة المصوبة بأن التضييق والحرج يرتفعان عندما يقال إن التكليف منوطٌ بالاجتهاد، فكل مجتهد مصيب من هذه الجهة، وليس يلزم لرفع الحرج القول بنفي مطلوبٍ معين في مسألة الاجتهاد[٢].

الدليل السادس:

لو كان المجتهد في الفروع مخطئاً لأدى إلى أقسامٍ كلها فاسدة، فإما أن نقطع في الجملة أن المخطئ من المجتهدين مغفورٌ له تقصيره في النظر، وإما أن لا نقطع، والثاني فاسد؛ لأن الإجماع منعقدٌ من لدن الصحابة على أن المخطئ من المجتهدين مغفورٌ له، فلم يبق إلا الأول، وحينها نقول إن المجتهد لا يخلو إما أن يجوز كونه مخطئاً ومخلاً بنظرٍ يلزمه فعله، أو لا يجوز ذلك، فإن لم يجز ذلك فهو كالذاهل عن القدر الزائد أو الساهي فمن أين لكم ادعاء تكليفه[٣]، ومن ثم ادعاء أنه غفر له؟! وإن جُوِّز كونه مخلاً بنظرٍ زائد، فإما أن يعلم أنه مغفورٌ له ترك النظر الزائد، أو لا يعلم، الأول فاسد؛ لأن المجتهد لا يميز مرتبة معينة من مراتب النظر ينتهي عندها التكليف، ثم لو افترضنا أنه يعلم تلك المرتبة التي يغفر له عندها وإن كان مخلاً بالنظر فهذا إغراءٌ له بالمعصية، ومن هنا كان فاسداً، فلم يبق إلا احتمال واحد وهو أن المجتهد يعلم في الجملة أن المخطئ من المجتهدين مغفورٌ له إذا انتهى إلى مرتبةٍ ما، وأخل بما بعدها، ولن تتعين له تلك

---

(١) انظر: شرح اللمع ٢/ ١٠٧٠، التمهيد ٤/ ٣٣٦، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٧.

(٢) انظر: الفصول ٢/ ٣٨٣، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣٠٦، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٤.

(٣) منهج المخطئة -كما سبق- أنه لا يقال المجتهد المخطئ معذور، لأنه مكلف إصابة العين، ثم رفع عنه إثم الخطأ تخفيفاً، ومن هنا نشأ إيراد المصوبة. البحر المحيط ٦/ ٢٤٤.

المرتبة، فيبقى مُجوّزاً أن يكون هو أو غيره من المجتهدين مخلاً بالوصول بالنظر إلى المرتبة التي تكون عندها المغفرة، وهذا فاسد؛ لأنه يلزم عليه تأثيم بعض مجتهدي هذه الأمة لا على التعيين، وهو خلاف الإجماع الذي صدرنا به الدليل، فهذه الاحتمالات الفاسدة لا خلاص منها إلا بالقول بتعدد الحقوق في مسائل الاجتهاد[١].

المناقشة:

لقد حاول الهندي دفع هذا التناقض بأن منع الملازمة؛ لأن المرتبة التي يغفر له إخلاله بالقدر الزائد عليها متميزة عن غيرها، وذلك بأن يغلب على ظنه انتفاء قدرته على ما يزيد عليها، وهذا لا يلزم منه الإغراء بترك التكليف لانتفاء القدرة[٢].

وهذا الجواب غير مقنع على أصول المخطئة؛ لأنهم يقولون في المخطئ من المجتهدين: ما أدى ما كلف[٣]، وهذا الجواب مفاده أنه وصل بنظره لدرجة عدم القدرة على المزيد، فكيف يبقى معه نفي أداء التكليف، مع أن التكليف منوطٌ بالقدرة؛ ولذا فالمخطئة قد يترددون في إطلاق كلمة "معذور" على المخطئ؛ لأن المعذور من يسقط عنه التكليف لقيام العذر، وهم يفرضون المجتهد المخطئ لم يضع النظر موضعه مع القدرة عليه، ولو فعل لأصاب الحق، ولكن يقولون: أخطأ وخُفف أمر خطئه[٤].

والحقيقة أنه لا خلاص من هذا الإيراد إلا بربط التكليف بالاجتهاد وتحري الإصابة دون الإصابة عينها، وهنا يرتفع التناقض؛ لأننا نقطع بأن المجتهد قد أصاب التكليف على كل حال.

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٣٩١، نهاية الوصول٩/ ٣٨٥٩.

(٢) انظر: نهاية الوصول ٩/ ٣٨٦٠.

(٣) انظر: ، لباب المحصول ٧٢٣، البحر المحيط ٦/ ٢٤٤.

(٤) البحر المحيط ٦/ ٢٤٤.

والمتأمل في الدلائل العقلية لمصوبة المتكلمين يجدها أركاناً متعددة ترجع إلى دلالة واحدة، وهي الاستدلال بقضية التكليف، فمتى ما أراد المعترض إسقاط هذه الدلالات أو تهوينها فعليه بتسليط المناقشة على قضية التكليف، ثم البناء على موقفه هناك عند بقية الدلائل.

أدلة محققي المخطئة ومناقشتها

يستدل المخطئة على أن المجتهد يخطئ ويصيب في اجتهاده، وحيث أخطأ فخطؤه في الاجتهاد وفيما أدى إليه هذا الاجتهاد، يستدلون بالكتاب والسنة والإجماع والعقل، وفيما يلي تفصيل ما استدلوا به في هذا الباب:

أولاً: الدلالة من الكتاب.

١ ـ قال تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ﴾ [الأنبياء: ٧٩].

وجه الاستدلال:

أن داود وسليمان عليهما السلام قضيا في المسألة باجتهادهما، فاختص سليمان بالفهم دون داود، فثبت أنه أصاب الحكم دون داود، وإلا لما كان لتخصيص سليمان بالفهم معنى، مما يدل على أن المجتهد يخطئ ويصيب وهذا هو المطلوب[1].

المناقشة:

نوقش الاستدلال بالآية من وجوه:

الوجه الأول: منع كون المسألة اجتهادية، بل إن تجشم القول بذلك لا يقوم للمستدل إلا بعد إثبات اجتهاد الأنبياء، والقول في جواز الخطأ عليهم، على أنه وإن أقام الدلالة على ذلك فمن أين له أن عين المسألة

---

(١) انظر: العدة ٥/ ١٥٥٠، إحكام الفصول ٢/ ٧١٤، قواطع الأدلة ٢/ ٣١٢، بذل النظر ٦٩٩، روضة الناظر ٣/ ٩٨٢، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٢٣، الإشارات الإلهية ٣/ ٣٠، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٠٥ كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٠.

اجتهادية[١]؟

الجواب:

١- أن اجتهاد الأنبياء جائزٌ عقلاً، وواقعٌ شرعاً، وقد اختاره فريقٌ من العلماء، والوحي يصوب اجتهادهم حالة الخطأ فلا يقرون على خطأ لأنهم معصومون عنه[٢].

٢- أن المسألة محل القضاء كانت اجتهادية؛ لأنه لو كان فيها نصٌ ابتداءً لما ساغ لأحدهما مخالفة النص الذي مع الآخر، على أن في سياق الآية قرائن تقوي أنهما تكلما فيها اجتهاداً كقوله: (يحكمان) وقوله: (ففهمناها) وقوله: (وكلاً آتينا حكماً وعلماً) فهذه كلها ترجّح أنهما يُصدِران في قضائهما عن الاجتهاد لا عن النص[٣].

الوجه الثاني: ترجيح سليمان على داود بالفهم ليس لأن داود قد أخطأ في الحكم، وإنما لأن الوحي نزل بموافقة سليمان، فأصبح قضاؤه حقاً متعيناً لوجود النص لا لصواب اجتهاده[٤].

الجواب:

١- أن هذا لا يسقط الدلالة على أصل المستدل؛ لأنه يقول بأن الوحي يصوب اجتهاد الأنبياء حالة الخطأ، ونزول النص بعد الاجتهاد دلّ على أن أحدهما مصيب والآخر مخطئ لا محالة، وهو المطلوب[٥].

٢- أن قضاء سليمان وصف بقوله: ففهمناها سليمان، وهذا يقتضي

---

(١) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٧٠، المستصفى ٢/ ٤٢٤، التمهيد ٤/ ٣١٧ التنقيحات ٣٢٨.

(٢) انظر: العدة ٥/ ١٥٥٣، التمهيد ٤/ ٤/ ٣١٧، روضة الناظر ٣/ ٩٨٣، مجموع الفتاوى ١٩/ ١٢٣، كشف الأسرار ٤/ ٣٠.

(٣) انظر: تفسير القرآن العظيم ٥/ ٢٠٧، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣٠٤، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٠، روح المعاني ١٧/ ٩٨، أضواء البيان ٤/ ٤٥١.

(٤) انظر: إحكام الفصول ٢/ ٧١٥، التلخيص ٥١٠، المستصفى ٢/ ٤٢٥، الإحكام ٤/ ٢٢٤.

(٥) انظر: التنقيحات ٣٢٨، ٣٢٩.

أنه فهم معنى نظر فيه هو وداود، أما موافقة النص فهي تثبيتٌ للحكم وليست تفهيماً[(١)].

الوجه الثالث: أن الآية تدل على أن أحدهما أخطأ المطلوب بالاجتهاد والآخر أصابه، ولكنها تدل على أن كليهما مصيبٌ في اجتهاده، يشهد لذلك الثناء عليهما بقوله: (وكلاً آتينا حكماً وعلماً) ولا معنى لهذا إلا أن كليهما قد أصاب ببذل جهده فأدى ما كلف وأصاب، ثم اختص أحدهما بإصابة المطلوب وهو التفهيم المشار إليه[(٢)].

الجواب:

من أخطأ المطلوب فقد أخطأ في اجتهاده؛ إذ لا معنى لإثبات مطلوب معين لا يتعلق بإصابته تكليف، أما الثناء عليهما بإيتاء العلم والحكمة فذلك في الجملة لا بالنظر إلى هذه القضية، على أنهما في هذه القضية قد أوتيا حكماً وعلماً بوجوه الاجتهاد وطرق الأحكام.[(٣)]

٢ ـ قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النِّسَاء: ٨٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عِمرَان: ٧].

وجه الاستدلال:

أن مسائل الاجتهاد فيها حقٌّ معين يعلمه المجتهدون بعد الاستنباط، والراسخون في العلم يصيبونه بضرب من ضروب التأويل، ولولا أن هناك مطلوباً يقصد بالاجتهاد لما كان للرد إلى أولي العلم فائدة، ولما كان للراسخين في العلم مزية عن غيرهم، مما يدل على أن الحق في مسائل

---

(١) انظر: إحكام الفصول ٢/ ٧١٥، التمهيد ٤/ ٣١٦ نهاية الوصول ٩/ ٣٨٦١.

(٢) انظر: الفصول ٢/ ٤٠٣، تقويم الأدلة (٤١٢)، شرح العمد (٢٦٩)، التلخيص (٥١٠)، المستصفى ٢/ ٤٢٥، التمهيد ٤/ ٣١٦، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٦١.

(٣) انظر: العدة ٥/ ١٥٥٢، قواطع الأدلة ٢/ ٣١٣، التمهيد ٤/ ٣١٧، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٦.

الاجتهاد واحدٌ، وطالبه يصيب ويخطئ[(١)].

المناقشة:

نوقش الاستدلال بهاتين الآيتين من وجهين:

الوجه الأول: حمل هذه الدلالة على مسائل قطعية الحق فيها واحدٌ؛ إذ من القطعيات ما ثبت بطريق قاطع نظريٍّ ومستنبط، يشهد لذلك أنه أثبت العلم للمستنبِط والمؤوِّل وذلك لا يكون في مسائل الاجتهاد[(٢)].

الوجه الثاني: أن الرد إلى أولي العلم يكون من المقلدين، وليس في ذلك دلالة على أن الحق في مسائل الاجتهاد واحد؛ لأن فرض المقلد سؤال العالم، وفرض العالم الاجتهاد عند المصوبة والمخطئة، فتبقى مزية الرد حتى وإن صوبنا جميع المجتهدين، وكذلك القول في علم الراسخين بالتأويل[(٣)].

٣ ـ وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾ [آل عِمرَان: ١٠٥].

وجه الاستدلال:

أن هذه الآية وغيرها من الآيات قد قررت أصلاً عظيماً في الشريعة بالنهي عن الفرقة والاختلاف، والحث على الألفة والوفاق بين الأمة، بل قد انعقد الإجماع على هذا الأصل، والقول بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية يؤسس للخلاف والمشاقة والمنازعة، والشريعة لا تأمر بذلك، مما يدل على أن الحق في مسائل الاجتهاد واحد[(٤)].

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٢٦، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٢٣، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٦٢.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٤٢٦، الإحكام ٤/ ٢٢٤، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٦٢.

(٣) انظر: المصادر السابقة.

(٤) انظر: الإحكام لابن حزم ٢/ ٦٢ شرح العمد ٢/ ٢٥٤، المستصفى ٢/ ٤٢٧، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٢٣.

المناقشة:

نوقش الاستدلال بهذا الأصل بأن المراد النهي عن التفرق والاختلاف في أصول الدين والقطعيات خاصة، أما المسائل الاجتهادية فقد جاءت الشريعة بتشريع الاجتهاد، وانعقد الإجماع على أن كل مجتهد مأمورٌ باتباع ظنه، وفتحت الشريعة باب التقليد، وهذا كله في ظاهره أمرٌ باتباع الخلاف والبناء عليه، والشريعة تراعي اختلاف الأحكام باختلاف الأحوال في العلم والظن كما تراعيها باختلاف السفر والإقامة والاضطرار والاختيار وهكذا، مع أن هذا كله لم يناقض أصل الألفة والنهي عن الفرقة(١).

ثانياً: الدلالة من السنة.

١- قوله ﷺ: **(إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجرٌ واحد).**

وجه الاستدلال:

أنه ذكر أن المجتهد لا يخلو بعد اجتهاده من حالين: إما أن يصيب فله أجران، وإما أن يخطئ فله أجرٌ واحد، مما يدل على أن المجتهدين في الشريعة بين الإصابة والخطأ، وهو المطلوب(٢).

المناقشة:

نوقشت دلالة هذا الحديث من وجوه متعددة كما يلي:

الوجه الأول: أن الخطأ الوارد في الحديث يراد به الخطأ في الأسباب، بأن يقضي على شخصٍ بالقصاص ولم يكن قتل، أو بالقطع ولم يكن سرق وهكذا، فهذا كله خطأٌ في الأسباب، وهو واقع اتفاقاً، أما

---

(١) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٧١، المستصفى ٢/ ٤٢٧، ٤٢٨، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٢٥.

(٢) انظر: العدة ٥/ ١٥٥٤، إحكام الفصول ٢/ ٧١٦ قواطع الأدلة ٢/ ٣١٣، التمهيد ٤/ ٣١٧، روضة الناظر ٣/ ٩٨٥، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٢٥، نفائس الأصول ٩/ ٤٠٨٣، الإبهاج ٣/ ٢٦١.

الخطأ في الأحكام فمنازع فيه، وتفسير ظاهر الحديث بالمتفق عليه أولى من تفسيره بالمعنى المختلف فيه[(١)].

الجواب:

هذا التأويل أقوى ما تدفع به دلالة ظاهر الحديث، وهو للعز ابن عبدالسلام، ويقويه أن ظاهر الحديث هو في باب القضاء وما يتعلق بالحكام، واجتهاد القاضي في تحقيق مناطات الأحكام أكثر من اجتهاده في تخريجها أو تنقيحها، والمستدل يحمل الاجتهاد في ظاهر الحديث على الاجتهاد الأصولي الخاص باستفراغ الوسع لاستنباط حكم شرعي، وهذا الظاهر يصبح مرجوحاً بأدنى تأويل كما سبق.

بل إنه يكفي المعترض أن يدخل الاجتهاد في تحقيق المناط في ظاهر الحديث ليسقط مطلوب المستدل؛ لأن بعض الاجتهاد يحتمل الخطأ والصواب، ولكن ليس كل اجتهاد كذلك، والمتيقن حمل دلالة الحديث على الأول، وما زاد عليه مشكوك فيه.

الوجه الثاني: حمل الخطأ في الحديث على خطأ النص أو الإجماع أو القياس الجلي، وليس الخطأ في مسألة خالية من هذه الأدلة[(٢)].

وهذا الوجه أشهر ما نوقشت به دلالة الحديث على التخطئة.

الجواب:

١- ظاهر الحديث العموم، والقصر على خطأ ما ذكر تخصيص بلا مخصص، والتخصيص خلاف الأصل[(٣)].

---

(١) انظر: نفائس الأصول ٩/ ٤٠٨٣، ٤٠٨٥.

(٢) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٧٣، المعتمد ٢/ ٣٨٢، التلخيص ٥١١، شرح اللمع ٢/ ١٠٥٢، قواطع الأدلة ٢/ ٣١٣، المستصفى ٢/ ٤٢٧، التمهيد ٤/ ٣١٨، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٢٥، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٦٤، مناهج العقول ٣/ ٢٨٢.

(٣) انظر: العدة ٥/ ١٥٥٤، شرح اللمع ٢/ ١٠٥٢، روضة الناظر ٣/ ٩٨٧، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٦٤.

٢- ظاهر الحديث سمى أحدهما مخطئاً، ومن لم يبلغه النص أو الإجماع لا يسمى مخطئاً، كما أن من لم تبلغه الشريعة لا يسمى مخطئاً[(١)].

الوجه الثالث: أن ظاهر الحديث أن أحد المجتهدين أخطأ المطلوب والآخر أصابه، أما قضية الاجتهاد فظاهر الحديث يشهد بتصويب جميع المجتهدين فيها؛ لأنه رتب لمخطئ المطلوب أجراً واحداً، ولو كان مخطئاً في اجتهاده لكان أكثر أمره أن يغفر له، فلما رتب الأجر دل على أنه مصيبٌ في اجتهاده لأنه أدى ما كلف[(٢)].

الجواب:

هذا الإيراد للإمام الشافعي رحمه الله، وهو من أقوى الإيرادات على أصل المخطئة؛ لأنهم يقولون إن المجتهد مخطئ في اجتهاده أيضاً، ولكن خطأه موضوع، ثم زادوا على ذلك فقالوا يثاب، وعندما أُورد عليهم هذا اختلفوا في ترتيب الأجر على ماذا؟ وقد سبق[(٣)] وليس يسعهم لدفع هذا الإيراد إلا نفي أن يكون الثواب على الاجتهاد وإنما على القصد فقط.

٢- أنه ﷺ كان إذا أمّر أميراً على جيشٍ أو سرية أوصاه، وكان من وصيته: (**وإذا حاصرت أهل حصنٍ فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك؛ فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا**)[(٤)].

وجه الاستدلال:

أن المجتهد بعد اجتهاده لا يدري أصاب حكم الله أم لا، ولو كان

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٣٨٢، العدة ٥/ ١٥٥٤ قواطع الأدلة ٢/ ٣١٣، التمهيد ٤/ ٣١٨.

(٢) انظر: الرسالة (٣٢٣)، الفصول ٢/ ٤٠٥، تقويم الأدلة ٤١١ شرح العمد ٢/ ٢/ ٢٧٣، المعتمد ٢/ ٣٨٢، العدة ٥/ ١٥٥٤، المستصفى ٢/ ٤٢٧، التمهيد ٤/ ٣١٩.

(٣) انظر: ص (٣٠١) من هذه الرسالة.

(٤) أخرجه مسلمٌ في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها، ٣/ ١٢١٩ رقم (١٧٣١).

الحق متعدداً لجزم المجتهد بالإصابة، مما يدل عل أن المجتهد يخطئ ويصيب(١).

المناقشة:

لو لم يكن كل مجتهدٍ مصيباً لما جاز إنزالهم على حكم الاجتهاد؛ لأنه قد ينزلهم على خطأ، فلما جاز دل على تصويب الاجتهاد.(٢).

ثم إن احتمال النسخ زمن الوحي قائمٌ، فكأن المعنى: لا تنزلوهم على ذلك الحكم؛ لأنكم لا تأمنون أن يكون قد نسخ بعد غيبتكم(٣).

الجواب:

إنما جاز مع احتمال الخطأ لأن لخطأ غير معين، بدليل أنه لا يجوز النزول على الاجتهاد مع النص؛ لأن الحق أصبح في جهة النص لا محالة(٤).

وأما احتمال النسخ فقويٌ، ولم أجد عنه جواباً؛ لأن احتمال النسخ قائمٌ، ولا يسع المستدل منعه.

٣- قوله ﷺ في قصة قضاء سعد بن معاذ في بني قريظة: **(قضيت بحكم الله)** وربما قال: **(بحكم الملك)**(٥).

وجه الاستدلال:

أن الرسول ﷺ صوب سعداً لأنه حكم فيهم بحكم الله تعالى، مما يدل على أن في مسائل الاجتهاد حقاً معيناً من وافقه فقد أصاب حكم الله

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ٤٠٤، العدة ٥/ ١٥٥٥، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣١.

(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣١.

(٣) انظر: الفصول ٢/ ٤٠٥.

(٤) انظر: كشف الأسرار ٤/ ٣٢.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب مرجع النبي صلى الله عليه وسلم من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة، ص ٧٨٢ رقم (٤١٢١) ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتال من نقض العهد وجواز إنزال أهل الحصن على حكم حاكمٍ عدلٍ أهلٍ للحكم، ٣/ ١٣٨٩ رقم (١٧٦٩).

تعالى، ومن أخطأ لم يكن مصيباً لحكم الله تعالى[١].

المناقشة:

يمكن أن يناقش بأنه ليس في القصة دليل بأن سعداً لو خالف هذا القضاء إلى غيره لم يصوبه، بل الظاهر أنه ﷺ صوبه لأنه حكم من ولاية قضاء، فهو في تلك الواقعة كان قاضياً أو والياً ولم يكن مجتهداً فقط، ثم إن اجتهاده بحضور النبي ﷺ يصرفه عن الاجتهاد، حتى إن بعض من منع الاجتهاد زمن النبي ﷺ أجازه بحضرته مع إذنه لأن الاجتهاد مع إقرار النبي يصبح معصوماً عن الخطأ، وهذه ليست حقيقة الاجتهاد عند المخطئة[٢].

٤- قوله ﷺ: **(إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعةً من النار)**[٣].

وجه الاستدلال:

أنه يدل على أن القاضي قد يخطئ الحق عند الله تعالى بسبب قوة حجة أحد المتخاصمين لديه، وقضاؤه في الظاهر لم يغير حكم الباطن؛ لذا كان الأخذ بحكمه في الظاهر كمن يقبض قطعة من النار، وهذا يدل على أن هناك مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد، قد يصيبه المجتهد وقد يخطئه[٤].

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ٣٨٧، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٤.

(٢) انظر: الفصول ٢/ ٣٨٧، شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٩١.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب موعظة الإمام للخصوم، ص ١٣٦٨ رقم (٧١٦٩) ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة، ٣/ ١٣٣٧ رقم (٢٦٧٥).

(٤) انظر: روضة الناظر ٣/ ٩٨٤، ٩٨٥.

المناقشة:

يمكن أن يناقش بأن المراد الخطأ في الأسباب كما سبق في حديث الباب، بل هو أظهر هنا؛ لأن نظر القاضي في حجج الخصوم هو من قبيل النظر في الأسباب، أو الاجتهاد في تحقيق المناط، وهذا لم ينازع خلص المصوبة في أن فيه مطلوباً معيناً .

وجملة ما يستدل به المخطئة من السنة هو في باب القضاء أو الولاية، فيمكن تأويل الخطأ فيه بالخطأ في الأسباب أو تحقيق مناطات الأحكام، وهو خارج محل النزاع مع خلص المصوبة.

ثالثاً: دلالة الإجماع على أن المجتهد يخطئ ويصيب.

أن الصحابة مجمعون على أن الخطأ يقع في الاجتهاد، فلم يكن الواحد منهم يجتهد ويقطع بالإصابة، وكان بعضهم يخطّئ اجتهاد البعض الآخر، ولو كان كل مجتهدٍ مصيباً في نظرهم لما ساغ كل ذلك منهم[١].

وهذا الإجماع مستفاد من وقائع متعددة أفادت بمجموعها القطع بأنهم يرون الاجتهاد قابلاً للصواب والخطأ، أذكر من هذه الوقائع والمرويات ما يلي:

١- قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه في الكلالة[٢]: "أقول في الكلالة برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان"[٣].

---

(١) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٦٢، المعتمد ٢/ ٣٨١، العدة ٥/ ١٥٥٦ قواطع الأدلة ٢/ ٣١٣، ٣١٤، المستصفى ٢/ ٤٢٨، التمهيد ٤/ ٣٢٠، ميزان الأصول (٧٥٦)، روضة الناظر ٣/ ٩٨٧، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٢٦، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٧٣، تيسير التحرير ٤/ ٢٠٦، فواتح الرحموت ٢/ ٤١٧.

(٢) الكلالة مصدرٌ من كلّ يكلُّ كلّاً وكلالة، والكلالة عند الفرَضيين أن يموت المرء وليس له والدٌ أو ولدٌ يرثه، بل يرثه قرابته من خارج الفروع والأصول. انظر: المصباح المنير ٢٧٧ القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً ٣٢٣، ٣٢٤.

(٣) رواه البيهقي ٦/ ٢٢٣ والدارمي ٢/ ٣٦٥، وابن أبي شيبة ١١/ ٤١٥.

٢- كتب أبو موسى الأشعري ﷺ كتاباً عن عمر ﷺ كتب فيه: "هذا ما أرى الله عمر" فقال: امحه واكتب: "هذا ما رأى عمر" فإن يكُ خطأً فمن عمر[١].

٣- وقال عمر ﷺ بعد أن اعترضته امرأة في نهيه عن المغالاة في الصداق: "أخطأ عمر وأصابت امرأة"[٢].

٤- وقال علي لعمر ﷺ: "إن لم يجتهدوا فقد غشوك، وإن اجتهدوا فقد أخطأوا، أما الإثم فأرجوا أن يكون عنك زائلاً، وأما الدية فعليك"[٣].

٥- وقال ابن عباس فيمن خالفه في مسألة العول: "وددت أن هؤلاء الذين يخالفونني في الفريضة نجتمع فنضع أيدينا على الركن، ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين"[٤].

٦- وقال: ألا يتق الله زيد بن ثابت، يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً؟"[٥].

٧- وقال ابن مسعود في المفوّضة[٦]: "إن كان خطأً فمني ومن الشيطان" وكان قد اجتهد شهراً[٧].

---

(١) رواه البيهقي ١٠/ ١١٦.

(٢) رواه عبدالرزاق ٦/ ١٨٠، والبيهقي ٧/ ٢٣٣.

(٣) رواه عبدالرزاق ٩/ ٤٥٨، والخطيب في الفقيه والمتفقه ٢/ ٦٣.

(٤) رواه عبدالرزاق ١٠/ ٢٥٥، والخطيب في الفقيه والمتفقه ٢/ ١٢٣.

(٥) رواه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم ٢/ ١٣١.

(٦) المفوّضة هي المرأة التي فوضت أمر المهر إلى الولي، ويسمى نكاحها نكاح التفويض، وتستعمل اسم فاعل لهذا المعنى، ويصح استعمال اسم المفعول لأن الشرع فوض إليها أمر المهر في إثباته أو إسقاطه. انظر: المصباح المنير ٢٥٠ القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً ٣٦٠.

(٧) رواه أبو داود ٦/ ١٠٢ رقم (٢١١٢)، وعبدالرزاق ٦/ ٢٩٤، والخطيب في الفقيه والمتفقه ٢/ ٦٤.

والوقائع في هذا الباب أكثر من أن تحصى في هذا السياق، ولكن المقصود التنبيه ببعضها على كلها، والتي تفيد دلالة قطعية على أن الصحابة مجتمعون على أن الاجتهاد يحتمل الخطأ والصواب، وهو المطلوب الذي ينفيه المخالف في هذا الباب.

المناقشة:

نوقشت دلالة الإجماع على التخطئة من وجوه:

الوجه الأول: أن المصوبة لم ينفوا الخطأ في الاجتهاد دائماً، بل الخطأ ثابتٌ عندهم في بعض الصور، فالاجتهاد الصادر من غير أهله خطأ، والمجتهد المقصر في النظر مخطئ، ووضع الاجتهاد في غير محله خطأ، وهكذا تكون هذه الصور محتملة الخطأ قطعاً، فمن ذكر التخطئة من الصحابة فربما أنه أراد بعض هذه الصور التي يحصل الاتفاق على إطلاق الخطأ فيها[١].

الجواب:

أن الظاهر من هذه الروايات أن التخطئة تواردت على محلٍّ قد استكمل شروط الاجتهاد، فهو اجتهاد صادرٌ من أهله، مع عدم التقصير في الطلب، ولو حصل دليلٌ لبعضهم لأظهره وارتفع الخلاف، على أن بعض هذه الاحتمالات لا تليق بالصحابة رضوان الله عليهم[٢].

الوجه الثاني: أن الصحابة أطلقوا التخطئة في بعض الوقائع لتجويزهم وجود خبرٍ في الواقعة لم يطلعوا عليه، والسنن في أول الأمر لم تكن استقرت بحيث يقطع المجتهد بعدم وجود خبرٍ في قضية اجتهاده، فمثلاً

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٢٩، التمهيد ٤/ ٣٢١، روضة الناظر ٣/ ٩٨٩، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٢٨، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٧٦.

(٢) انظر: العدة ٥/ ١٥٥٨، التمهيد ٤/ ٣٢١، بذل النظر ٧٠٢، روضة الناظر ٣/ ٩٨٩، نهاية الوصول ٩/ ١٣٧٦.

كانوا يفتون في المخابرة بالجواز اجتهاداً، ثم بان الخبر بمنعها فامتنعوا، وهكذا يكون مرادهم بإطلاق الخطأ العدول عن إصابة ما يجري هذا المجرى من الأخبار(١).

الجواب:

أن الظاهر من هذه الوقائع أنها كانت اجتهادية بدليل أننا لم نطلع على أخبارٍ تناولتها بعد استقرار السنن وتدوينها، ثم على افتراض تجويز ذلك فإنهم لم يقصروا في البحث والطلب، لذا ثبت لهم الأجر، وعندكم أن من لم يظفر بالدليل مع عدم التقصير مصيبٌ، فإطلاقهم التخطئة يعارض أصلكم على كل حال(٢).

الوجه الثالث: أن من أطلق التخطئة كان يعتقد المصيب واحداً في مسائل الاجتهاد وغيره مخطئ، وذلك لا يرفع اعتقاد غيره أن كل مجتهدٍ مصيب(٣).

الجواب:

تسليم ذلك، ولكنه إجماعٌ منهم على أن المصيب واحدٌ، وغيره مخطئٌ، وهو المطلوب(٤).

ولا يخفى أن هذه المناقشة تنازلٌ من المعترض عن الإجماع الذي ادعاه من لدن الصدر الأول على أن كل مجتهدٍ مصيب؛ لأنه ادعى إسقاط الإجماع على التخطئة بوجود الخلاف، وذلك معناه عدم الإجماع على أن كل مجتهد مصيب.

---

(١) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٦٢، المستصفى ٢/ ٤٢٩، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٧٦.
(٢) انظر: المعتمد ٢/ ٣٨٢، بذل النظر ٧٠١، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٧٦.
(٣) انظر: المستصفى ٢/ ٤٢٩، روضة الناظر ٣/ ٩٩٠.
(٤) انظر: روضة الناظر ٣/ ٩٩٠.

الوجه الرابع: أن مرادهم بإطلاق التخطئة أن المجتهد مخطئٌ بالإضافة إلى ما طلب، لا إلى ما وجب، فالمجتهد بالنظر للمطلوب مصيبٌ أو مخطئ، وبالنظر لما وجب عليه هو مصيبٌ على كل حال مادام لم يقصر[١].

وهذه مناقشة تستقيم على منهج مصوبة الفقهاء، والعجيب أن الغزالي ذكرها وهو على منهج المتكلمين في التصويب، وقد علم أنهم ينفون مطلوباً معيناً في الحوادث، مع ملاحظة أن اختياره السابق كان تصويب المجتهدين بالإضافة إلى ما كُلفوا لا إلى ما طلبوا[٢].

الجواب:

أنهم أطلقوا اسم الخطأ، وعندكم لم يكلف المجتهد إصابة المطلوب وإنما كلف الاجتهاد، فلا يصح إطلاق الخطأ حقيقة على أصولكم، والأصل حمل الكلام على الحقيقة لا المجاز[٣].

والذي يظهر لي أن أقوى ما قيل في تأويل التخطئة على لسان الصحابة الأجلاء هو تورعهم الشديد، وخوفهم من وجود نصٍّ في المسألة، فمثلاً نجد الصديق ﷺ قد اجتهد في ميراث الجدة فلم يعطها شيئاً، ثم بان النص بتوريثها، فرجع إليه[٤] فليس يبعد أنه عندما اجتهد في الكلالة أشفق أن تظهر سنةٌ بخلاف اجتهاده فقيد اجتهاده بالصواب والخطأ، وهكذا يقال في أغلب ما نقل من التخطئة، على أن هذا الإجماع يبقى قوياً جداً في مناقضة تصويب المتكلمين، ويحتمل التأويل في معارضة تصويب الفقهاء.

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ٤١٠، المستصفى ٢/ ٤٢٩، روضة الناظر ٣/ ٩٨٦.

(٢) انظر: المنخول ٤٥٥.

(٣) انظر: المعتمد ٢/ ٣٨٢، العدة ٥/ ١٥٥٨، قواطع الأدلة ٢/ ٣١٥.

(٤) رواه أبو داود في سننه، كتاب الفرائض، باب في الجدة ٢/ ١٠٩، ١١٠، ومالك في الموطأ، كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة ٢/ ٥١٣.

رابعاً: الدلالة العقلية على تخطئة المجتهدين.

يتمسك المخطئة ببعض المسالك العقلية التي يثبتون من خلالها تناقض منهج التصويب، فإذا ثبت بالنظر العقلي تناقض منهجهم فالعقل قاضٍ بسلامة الضد وصحته، وهو منهج التخطئة، وجاءت أدلتهم العقلية كالتالي:

الدليل الأول:

أن الاجتهاد طلبٌ، والطلب لابد له من مطلوب، والمطلوب لا يصح أن يكون هو عين الاجتهاد؛ لأن الاجتهاد لا يقصد لذاته بل لأنه يوصل إلى مطلوبٍ ما، فإذا وجب وجود مطلوب يقصد بالاجتهاد اقتضى أن ذلك المطلوب هو حكم الحادثة المعين عند الله تعالى قبل الاجتهاد، وبهذا يصح الطلب و الاجتهاد[1].

المناقشة:

هذا أقوى سؤال يرد على منهج المصوبة، وهو ما جعل إمام الحرمين يقول: "لو قامت للقائل بأن المصيب واحدٌ حجةٌ لكانت هذه"[2].

ومع قوة هذا المسلك إلا أنه قد نوقش من وجوه عدة ترجع في الجملة إلى وجهين يعبران عن منهجي خلص المصوبة ومقتصدتهم في النظر لقضية الطلب في الاجتهاد وطريقة تصحيحه:

الوجه الأول: أن المجتهد يطلب غلبة الظن، وحيث حصل وجب عليه العمل به، فالله سبحانه وتعالى جعل غلبة الظن عند كل مجتهدٍ أمارةً على وجوب الحكم والعمل بموجب ظنه، فالمجتهد لا يطلب العلم وإنما

---

(١) انظر: العدة ٥/ ١٥٧٥ التلخيص ٥٠٩، التمهيد ٤/ ٣٢٩، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٨، ميزان الأصول (٧٥٧)، المحصول ٤/ ١٣٨٦، الروضة ٣/ ٩٩٢، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٢٩، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٦٩.

(٢) التلخيص ٥٠٩.

يطلب العمل، ثم تأتي القضية العلمية من جهة أخرى وهي علمنا بوجوب العمل عند الظن[١].

وقد جزم الجويني بهذه الطريقة فقال: "فتبين ذلك واعلمه، فإنه سر المسألة، ولا يحيط به إلا من تأكد غرضه فيها"[٢].

وهنا **يقع سر المسألة** كلها كما قال الجويني، فالمصوبة يوجبون العمل عند الظن بمقدمة علمية تسبقه وهي العلم بوجوب العمل عنده، والمخطئة يوجبون العمل عند العلم بغلبة الظن، ثم اشترطوا أن يكون لهذا الظن مظنونٌ في الواقع حتى يصح العلم برجحانه، ومن هنا يوجبون العمل عند العلم بحصول الظن، وهذا العلم لابد أن يرجع إلى حقيقة موجودة حتى يصح، ولذلك قالوا بنصب أمارة الاجتهاد في نفس الأمر، وهنا تأتي مسألة: من أين كان الفقه من العلوم مع أنه ظنيٌ؟وستأتي الإشارة إليها أثناء دراسة ثمرات الخلاف، فالمخطئة يأخذون المقدمة العلمية من طريق الاجتهاد نفسه، والمصوبة يأخذونها من مشروعية الاجتهاد وليس من طريقه.

الجواب:

أن الظن لا يكون إلا لشيءٍ مظنون، واعتقاد الرجحان في الذهن لا يكون صحيحاً إن لم يصادف محلاً في نفس الأمر نجوز أن يكون راجحاً أو مرجوحاً، وإنما يصح التكليف من هذا الوجه بحيث يعتقد المجتهد رجحان أمارته في الواقع ونفس الأمر، ولذلك لا يصح أن يقول المجتهد: في غالب ظني أني مصيبٌ للظن! وإنما يقول: في غالب ظني أني مصيبٌ للحقيقة[٣].

---

(١) انظر: التلخيص (٥٠٩)، المستصفى ٢/ ٤٣٤، التمهيد ٤/ ٣٢٩، بذل النظر (٦٩٦)، المحصول ٤/ ١٣٨٦، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٢.

(٢) التلخيص (٥٠٩).

(٣) انظر: العدة ٥/ ١٥٦٤، بذل النظر (٦٩٧)، المحصول ٤/ ١٣٨٦، التحصيل٢/ ٢٩٢، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٦٩.

والحقيقة أن المصوبة جميعاً لا يسلمون أن التكليف متعلقٌ بالعلم برجحان الأمارة، بل يقولون إن التكليف متعلق بالعلم بوجوب العمل عند حصول الظن، فمتى حصل غالب الظن عند المجتهد بعد النظر الصحيح علمنا بوجوب العمل عنده ويصح التكليف من هذه الجهة، ولا يلزمهم تصحيح التكليف بتصحيح الظن، وهو الطريق الذي حاول الرازي إلزامهم به؛ لأنه يرى أن المجتهد لن يحصل له اعتقاد الرجحان إلا أن يتعلق اعتقاده بحقيقة ثابتة في نفس الأمر، فإن لم تكن ثابتة كان اعتقاده جهلاً، فكيف يؤمر بالجهل؟![1] فالمصوبة يقولون: يصح التكليف عند المجتهد إذا حصل عنده العلم بوجوب العمل عند حصول الظن، وهذا العلم ليس جهلاً، وفرقٌ بين تعلّق التكليف باعتقاد وجوب العمل عند حصول الظن، وتعلقه باعتقاد رجحان الظن نفسه، فالمخطئة يقولون بالثاني، والمصوبة يقولون بالأول.

وعندما وصلتُ لهذا التحقيق لسر الخلاف بين المنهجين أغناني عن الدخول في متاهات من النقاش بين الفريقين في طريق ثبوت الظن، وتصحيح ظنون المجتهدين، وكيفية بناء الأحكام الشرعية عليها، وهو كلام طويل لن ينتهي إلى نتيجة ما لم نقف عند النقطة التي يبدأ منها الاختلاف بين المنهجين، وحيث وقفنا عندها وحررناها أغنانا ذلك عن تتبع تشقيقات النقاش حولها، وسوف أشير لهذه النقطة عند عرض الأصول التي ينطلق منها اختلاف القوم، والثمرات التي بنيت على هذا الاختلاف.

الوجه الثاني: أن المجتهد يطلب باجتهاده الأشبه، فهناك مطلوبٌ معين عند الله تعالى، ولكن التكليف لم يتعلق بإصابته، فليس يلزم من وجوده تعلق التكليف به، ومن هنا يُصحَّح الطلب بإثبات مطلوبٍ معين، ولكن التكليف لا يتعلق بالعلم به، بل يتعلق بالعلم بوجوب العمل عند حصول الظن به، وهذه طريقة مقتصدة المصوبة في تصحيح الطلب

---

(١) انظر: المحصول ٤/ ١٣٨٢.

والتكليف في قضايا الاجتهاد كما سيأتي[1].

الجواب:

أن القول بوجود مطلوب لم يكلف طلبه لا معنى له، فإما أن يكلف المجتهد طلبه فيكون المعترض على أصل المستدل، وإما أن لا يكلف فلا معنى للقول بوجوده أصلاً، فنفي وجوده أولى[2].

والحقيقة أن مقتصدة المصوبة يلزمهم إثبات جواز وجود مطلوب لا يتعلق به التكليف وإنما يتعلق به التحري فقط، ومحاولة إبراز نظائر تشهد له من فروع الشريعة، وسيأتي عرض أدلة هذا الفريق فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

الدليل الثاني:

أن تصويب المجتهدين يؤول إلى التناقض وهو محال، بيان ذلك: أن المجتهدين إذا اختلفوا في مسألة ما على قولين بالحل والحرمة أو الصحة والفساد فإما أن يكون القولان صحيحين، أو فاسدين، أو أحدهما صحيحٌ والآخر فاسد.

فساد القولين محالٌ؛ لأن الأمة لا تجتمع على خطأ، وتصحيح القولين محال؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد حلالاً حراماً صحيحاً فاسداً وهذا اجتماعٌ للنقيضين وهو فاسد، فلم يبقَ إلا أن يكون أحد القولين صحيحاً، والآخر فاسدٌ، وهو المطلوب[3].

المناقشة:

نوقش هذا الاستدلال من عدة وجوهٍ ترجع إلى منع التناقض الذي ادعاه المستدل، وذلك كالتالي:

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ٣٨٠، العدة ٥/ ١٥٦٤، بذل النظر ٦٩٧.

(٢) انظر: المنخول ٤٥٥.

(٣) انظر: العدة ٥/ ١٥٥٨شرح اللمع ٢/ ١٠٥٦، التلخيص ٥٠٦، قواطع الأدلة ٢/ ٣١٦، المستصفى ٢/ ٤١٥ المنخول ٤٥٤، روضة الناظر ٣/ ٩٩٠، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٢٩.

الوجه الأول: التناقض المزعوم بني على اعتقاد أن الحل والحرمة وصفان للأعيان، وهو اعتقاد غير صحيح؛ إذ الأحكام الشرعية أوصافٌ لأفعال المكلفين، وهي تختلف باختلاف الأحوال، فكما أن الحكم الشرعي يختلف تبعاً لاختلاف وصف الحيض والطهر، أو الإقامة والسفر، أو الاختيار والاضطرار، كذلك هو يختلف باختلاف العلم والجهل وغلبة الظن، وهذا كله لا يؤول إلى التناقض، لاختلاف الجهة، وإنما يكون التناقض أن لو قلنا بأحكام متعددة في حالةٍ واحدة، لشخصٍ واحد، في فعلٍ واحد، من وجهٍ واحد، فإذا تطرق التعدد والانفصال لأَي جهةٍ منها زال التناقض، بل إن الشارع لو صرح بأن من غلب على ظنه شبه النبيذ بالخمر حرمته عليه، ومن غلب على ظنه شبهه بعصير العنب حللته له، لم يكن متناقضاً؛ لأن التحريم أو التحليل وصفان لفعل شارب النبيذ، لا وصفان للنبيذ ذاته[1].

الجواب:

هذه المناقشة قوية جداً بناءً على أن الأصل عند الأصوليين والفقهاء أن التحريم والتحليل لا يتناولان الأعيان، وإنما يتناولان أفعال المكلفين فيها، ولذلك نجدهم يقفون عند بعض النصوص التي أضافت التحريم أو التحليل إلى الأعيان كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المَائدة: ٣] وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النِّسَاء: ٢٣] فيرى بعضهم أنها من قبيل المجمل؛ لأن الأعيان لا تتصف بالتحريم أو التحليل حقيقة، وإنما الحكم متعلقٌ بالأفعال، والأفعال متعددة ولم يعيَّن فعلٌ منها، فيؤول الكلام إلى الإجمال[2].

بل إن من نفى الإجمال عنها لم ينفه لأنه يجيز إضافة الأحكام إلى

(١) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٤٨ التلخيص ٥٠٦، المستصفى ٢/ ٤١٦، المنخول ٤٥٤، التمهيد ٤/ ٣٢٧، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣١، الإبهاج ٣/ ٢٦١.

(٢) انظر: المعتمد ١/ ٣٠٧، العدة١/ ١٠٦، التمهيد ٢/ ٢٣١، روضة الناظر ٢/ ٥٧٢.

الأعيان، ويرتب العموم بناءً على ذلك، بل لأنه يرى أن العرف يُفهِم المراد، وهو قائمٌ مقام الوضع، فالعرف يُفهِم أن المحرم من الميتة أكلها، والمحرم من الأمهات نكاحهن، فالخطاب عنده ليس عاماً في الأعيان ولا الأفعال، بل العرف قد دلنا على أن المراد فعلٌ خاص يحمل الكلام عليه فقط[١].

قال الغزالي عن هذا الأصل: "إنما غلط فيه الفقهاء-يقصد المخطئة- من حيث ظنوا أن الحلال والحرام وصفٌ للأعيان، كما ظن قومٌ أن الحسن والقبح وصفٌ للذوات"[٢].

وقد يلتزم المستدل من المخطئة أن الأحكام أوصافٌ للأعيان حقيقةً، مناظَرةً لأصل المصوبة من المعتزلة الذي قالوا فيه إن الحسن والقبح وصفان للأعيان والذوات، فقد يقع إلزامهم من هذا الوجه.

الوجه الثاني: سلمنا أن الحل والحرمة وصفان للأعيان فلا يلزم التناقض؛ لأنهما وصفان للأعيان بالإضافة، فكما أن زيداً يوصف بأنه أبٌ بالإضافة لابنه، ويوصف بأنه ابنٌ بالإضافة لأبيه، كذلك أحكام الاجتهاد المتعلقة بالعين، فالنبيذ يكون حلالاً بالإضافة إلى الحنفي، حراماً بالإضافة إلى الحنبلي وهكذا في سائر الأحكام الاجتهادية[٣].

الجواب:

أن هذا إنما يصح أن لو كان الحكم الذي أفضى إليه الاجتهاد مضافاً

---

(١) انظر: المصادر السابقة. ويرى السرخسي أن النصوص الموجبة لتحريم الأعيان ناسخة للأصل الذي هو تعلق الأحكام بالأفعال، فيصبح التحريم في هذه النصوص وصفاً للعين حقيقةً، وذكر أن القول بأن هذه الصيغة من الشرع مجازٌ خطأٌ فاحش. أصول السرخسي ١/ ١٩٥.

(٢) المستصفى ٢/ ٤٣٣.

(٣) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٤٢، المستصفى ٢/ ٤١٧، التمهيد ٤/ ٣٢٧، ميزان الأصول ٧٥٨، ٧٥٩، بذل النظر (٦٩٨)، التنقيحات (٣٢٧)، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣١، روضة الناظر ٣/ ٩٩١.

إلى المجتهد دون غيره، ولكن المجتهد عندما ترجحت عنده الأمارة، وغلب على ظنه إناطة الحكم بعلةٍ ما، غلب على ظنه أن الحل أو الحرمة في حق كل المكلفين، فيجتمع التناقض ولو في المقلد؛ لذا كان لازم أصل المصوبة القول بتخييره حالة اختلاف المجتهدين، وبعض المصوبة التزم التخيير، وبعضهم قال بالتوقف كما سيأتي[(١)].

والحقيقة أن التناقض لازمٌ لمذهب المصوبة في قضية المقلدين خاصة، ولا خلاص منه إلا بالقول بالتخيير للمقلدين، وحينئذٍ لا تناقض أن يخير المقلد بين النفي والإثبات، على أنه متى اختار إمضاء العمل على رأيٍ لزمه ذلك الرأي الذي اختار الإمضاء عليه.

الوجه الثالث: يلزم المخطئة التناقض الذي ألزموا به المصوبة، وذلك أن الفريقين يتفقان على وجوب العمل على كل مجتهد بما أداه إليه اجتهاده، ولازم ذلك أن أحدهما يعمل بنقيض اجتهاد الآخر مع أن الحق واحدٌ، ثم نصحح عمل هذا وعمل ذاك، هذا تناقض[(٢)].

الجواب:

يمكن أن يجيب المخطئة بأن التناقض غير لازم لمذهبهم حينما صححوا العمل؛ لأن المصيب وإن كان واحداً إلا أنه غير معين، والأصل أن عمل المخطئ لا يصح، إلا أنه لما تعذر تعيين جهة الحق صححنا عمل الجميع، على أنه سبقت الإشارة إلى أن الاجتهاد على أصول المخطئة مبيحٌ وليس مسقطاً، وهي من الثمرات التي بنيت على هذا الخلاف كما سيأتي، وبناءً عليه فإنه متى بان الخطأ يقيناً نُقض ما بني على الاجتهاد الأول، ففي مسألة القبلة -مثلاً- إذا بان الخطأ يقيناً فإنه يعيد الصلاة.

---

(١) انظر: التمهيد ٤/ ٣٢٧، بذل النظر (٦٩٨، ٦٩٩)، روضة الناظر ٣/ ٩٩١.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٤١٧، الإحكام ٤/ ٢٣١.

الدليل الثالث:

أن كل مسألة من مسائل الاجتهاد إما أن تكون فيها أمارةٌ هي أقوى من غيرها، أو تكون فيها أمارتان متكافئتان، فإن كان الأول فقد كلف المجتهد الظن لها والحكم بها؛ لأنه قطعاً لم يكلف طلب الأمارة الأضعف، وإن كان الثاني وهو التكافؤ فقد كلف الظن للتكافؤ، والحكم بالتخيير، وعلى كل هذه الاحتمالات لن يكون المصيب إلا واحداً، فمن حكم بالأمارة الأضعف ليس مصيباً، ومن خرج بحكمه عن التخيير في حالة التكافؤ ليس مصيباً، وهذا هو المطلوب[١].

المناقشة:

هذا الدليل يبين التناقض في الأمارات والأدلة، وقد بين إمام الحرمين أن بعض المخطئة عول على ادعاء التناقض في الأدلة؛ لأنه لم يستقم له ادعاء التناقض في الأحكام[٢]، وقد بنى المخطئة دليلهم على أن الأمارات أدلة حقيقية، بعضها أرجح من بعض في نفس الأمر، والمصوبة لم يسلموا هذا، بل عندهم أن الأمارات الظنية ليست أدلة بأعيانها، بل هي إضافية، تختلف باختلاف المجتهدين، فما يثير الظن عند زيد، قد لا يثيره عند عمرو، فإذن الأمارة لا توصف بأنها راجحة أو مرجوحة في نفس الأمر، وإنما يتعلق الرجحان بها بحسب الإضافة، فهي اليوم راجحة عند زيد مرجوحة عند عمرو، وغداً قد تكون مرجوحة عند زيد راجحة عند عمرو[٣].

والنظر للأمارة بين الحقيقة والإضافة من الأصول التي أثارت النزاع في مسألة التصويب والتخطئة، فالمصوبة يهونون من الأدلة الظنية، والمخطئة يعظمونها ويرفعونها لدرجة الأدلة الحقيقية كما سيأتي.

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٢٨٣، التلخيص (٥٠٨)، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٢٨، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٦٤، نهاية السول ٢/ ١٠٤٢، تيسير التحرير ٤/ ٢٠٧.

(٢) انظر: التلخيص (٥٠٨).

(٣) انظر: المعتمد ٢/ ٢٨٣، التلخيص (٥١٢)، المستصفى ٢/ ٤٣٢، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٠.

الدليل الرابع:

أن مذهب المصوبة يلزم منه التناقض من جهةٍ أخرى؛ ذلك أن المجتهد إذا غلب على ظنه حكم فقد قطع بأنه حكم الله تعالى، وهذا القطع مشروط ببقاء الظن، فكيف يجوز أن يقطع بأن ظنه هو حكم الله تعالى، ثم يتحول قطعه إلى شك في حال زوال الظن أو تغيره من النفي إلى الإثبات، فهذا يشبه أن يكون جمعاً بين العلم والظن في محل واحد، وهو محال(١).

المناقشة:

هذا الدليل يذكره بعض المتأخرين من الأصوليين، ولي عليه تعقيب، وسوف أذكر نص الدليل عند الكمال بن الهمام وأمير بادشاه ثم أذكر ما يمكن أن يرد عليه من مناقشة:

جاء في تيسير التحرير: "لو كان الحكم، أي خطاب الله تعالى المتعلق بفعل العبد هو عين ما أدى الاجتهاد إليه كان المجتهد بظنه الحاصل بالاجتهاد يقطع بأنه -أي المظنون الذي أدى إليه- حكمه تعالى، والثاني باطل، يدل على بطلانه قوله: والقطع حاصل بأن القطع بأن مظنونه حكمه تعالى مشروطٌ ببقاء ظنه الحاصل بالاجتهاد"(٢).

وهذا الاستدلال لا يصح؛ لأن المصوبة لم يقولوا بوجود حكم متعدد في مسائل الاجتهاد، بل قالوا: لا حكم فيها، وإنما الحكم تابعٌ لظَن كل مجتهد، بل إن الغزالي قد زاد مرادهم توضيحاً عندما قال: "أما المسائل التي لا نص فيها فيعلم أنه لا حكم فيها؛ لأن حكم الله تعالى خطابه ... فإذا لم يكن خطابٌ، لا مسموع، ولا مدلول عليه، فكيف يكون فيها حكمٌ"(٣).

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٤/ ٢٠٣، التقرير والتحبير ٣/ ٣٩١، حاشية التفتازاني ٢/ ٢٩٤، فواتح الرحموت ٢/ ٤١٨.

(٢) تيسير التحرير ٤/ ٢٠٣.

(٣) المستصفى ٢/ ٤٣١.

وفرقٌ بين أن يقولوا بأحكام متعددة في نفس الأمر، وبين أن يقولوا بنفي حكمٍ في نفس الأمر، ذلك أننا لو فرضنا مذهبهم يقول بالتعدد في نفس الأمرِ فمعنى هذا أن المجتهدين إن اختلفوا بالحل والحرمة والكراهة أنهم يقطعون بهذه الأحكام الثلاثة وأنها دين الله جميعاً، وهذا غلطٌ على أصولهم؛ لأنهم في مسائل الاجتهاد ينفون حكماً معيناً ويثبتون حكماً عاماً كلياً قطعياً وهو: أن المجتهد فيما لا نص فيه يجب عليه العمل بغالب ظنه، وهذا القطع لا يعارض محلات الظن، ولايناقضها، بل هو مستمرٌ مهما تغير الظن حتى في القضية الواحدة، فهم لم يقطعوا بأن حكم الله في الحنفي حل النبيذ، بل قطعوا بأن من غلب على ظنه الحل أمضى به العمل، بحيث لو تغير ظن الحنفي إلى الحرمة حرم النبيذ عليه لتغير ظنه، مع أن الحكم القطعي ثابتٌ لم يتغير وهو وجوب العمل بالظن.

فحكم مسائل الاجتهاد القطعي ثابتٌ عند المصوبة قبل الاجتهاد وهو وجوب اتباع الظن، والاجتهاد يأتي بمنزلة تحقيق المناط لذلك الحكم القطعي، بحيث ينظر المجتهد أين يتجه ظنه، ليعلم أن تلك جهة وجوب العمل، فكأن حكم الاجتهاد من وجوب اتباع الظن والعمل به قد وجب بمدرك قطعي، وبقي النظر في تعيين محل الظن، فالتعدد في الظنون بحسب اختلاف الأحوال والطبائع والمصالح.

ومن هنا يتضح لنا اختلاف موقف المخطئة والمصوبة من اتباع الظن بعد اتفاقهم على الوجوب، ذلك أن المصوبة يوجبون اتباع الظن للعلم بوجوب العمل بغلبة الظن، أما المخطئة فيوجبون العمل بالظن لاعتقاد رجحانه في نفس الأمر، فهم يردون العلم إلى حكم ثابتٍ في نفس الأمر، بينما المصوبة يردون العلم إلى حكم عام قد ثبت في كل مسائل الاجتهاد، ولم يصح منهم أن يردوا العلم إلى اعتقاد الرجحان في نفس الأمر؛ لأنهم ينفون حكماً معيناً في مسائل الاجتهاد، وهذا يفسر لنا لماذا كان اتباع الظن مبيحاً عند المخطئة ومسقطاً عند المصوبة؛ لأن تصحيح العمل بني عند

المخطئة على العلم بغلبة الظن في نفس الأمر[١] فمتى بان خطأ هذا الظن فقد تغير العلم الذي بني عليه العمل فيبطل، وأما تصحيح العمل عند المصوبة فقد بني على العلم بوجوب العمل عند غلبة الظن، وهذا العلم لم يتغير مهما تغير الظن.

وبناءً عليه فإن هذا الدليل السابق بني على عدم التصور الصحيح لمذهب المصوبة، وإلا فإن العلم والظن لم يجتمعا في قضيتهم؛ لاختلاف المحل، فالعلم متعلق بالحكم الكلي للحوادث التي لا نص فيها وهو وجوب اتباع الظن، فهذا حل محل تعيين الأحكام في القضايا القطعية النصية، والظن متغيرٌ بالإضافة باختلاف الأشخاص والأحوال، وهذا معنى ترديد المصوبة أن الأمارات إضافية وليست حقيقية.

الدليل الخامس:

لو صح أن كل مجتهدٍ مصيب لطوي بساط المناظرات؛ إذ لم تبق لها غاية، فالكل يعتقد صواب مخالفه فلِمَ يدعوه للانتقال عن مذهبه مادام حقاً؟! ولكننا وجدنا طريقة الفقهاء في مصنفاتهم ومجالسهم تلتزم مناظرة المخالفين، ومناقشة حججهم، بل أصبحت المناظرات الفقهية والجدل الفقهي صناعة خاصة لها مناهج وطرق يعرفها الفقهاء وأرباب الجدل ونقد الاختلاف، وهذا كله يدل على أن المصيب واحدٌ وغيره مخطئ[٢].

المناقشة:

المصوبة يمنعون أن غاية المناظرة دعوةُ المناظَر إلى المذهب، بل المناظرة تأتي لأغراض أخرى لا تنافي القول بأن كل مجتهدٍ مصيب، وذلك كالتالي:

---

(١) المخطئة يقيمون العلم باعتقاد الرجحان مقام العلم برجحان الاعتقاد عند تعذر الثاني.

(٢) انظر: المعتمد ٢/ ٣٨٣، العدة ٥/ ١٥٦٣، إحكام الفصول ٢/ ٧٢٠، شرح اللمع ٢/ ١٠٥٤، قواطع الأدلة ٢/ ٣١٨، المستصفى ٢/ ٤٢٢، التمهيد ٤/ ٣٢٥، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٧، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٢٩، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٧٢.

١- المناظرة تقام للكشف عن انتفاء دليلٍ قاطع في المسألة، بحيث يزيد اليقين أن المسألة محلٌ للاجتهاد والظن والعمل به.

٢- المناظرة تقام في حال تعارض الأدلة مع عسر الترجيح، فيستعين المناظِر بالمباحثة مع المخالفين له لطلب الترجيح.

وقد جعل الغزالي هذين الغرضين واجبين[١].

٣- المناظرة تقام لأن كل واحدٍ من المتناظرين يظن أمارته أقوى من أمارة صاحبه، فلو بان له بعد المناظرة قوة أمارة صاحبة وجب عليه اتباع تلك الأمارة، وهذا لا ينافي أصل المصوبة في اتباع الظن؛ لأنه لم يقولوا باتباع أي ظن، بل الظن الأقوى عند المجتهد.

٤- المناظرة تقام لبيان الخطأ في طريق الاجتهاد، فإن الخطأ في طريق الاجتهاد جائزٌ عند من يصوب جميع المجتهدين.

٥- المناظرة تقام لتذليل طرق النظر في الدليل، بحيث تحصل الدربة للنظر الواجب في العلميات، كما أن في المناظرة هداية لمن لم يبلغ رتبة المجتهدين ليتعلم طرق الاجتهاد، ومسالكه، فتتحرك دواعيه لنيل هذه الرتبة الشريفة.

٦- المناظرة تقام لطلب الحق المعين في مسائل الاجتهاد، ولكن ذلك لا يلزم منه تخطئة المناظر لاجتهاد صاحبه؛ لأنهم جميعاً مصيبون حيث لا دلالة قاطعة كلف إصابتها، فإنما كلفوا الاجتهاد وقد فعلوا، والمناظرة لطلب ما تشوف له المجتهدون من الحق لا تناقض تصويبهم ابتداءً في اجتهادهم[٢].

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٢٢.

(٢) انظر: المعتمد ٢/ ٣٨٤، إحكام الفصول ٢/ ٧٢١، ٧٢٢ التلخيص ٥١٠، المستصفى ٢/ ٤٢٣، التمهيد ٤/ ٣٢٦، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣١، ٢٣٢ نهاية الوصول ٩/ ٣٨٧٢.

والغزالي يرى أن هذا الدليل ينقلب على المخطئة، فقد وقعوا في التناقض حين قالوا إن غرض المناظرة الدعوة إلى تغيير المذهب مع قولهم بوجوب اتباع المجتهد ظنه في مسائل الاجتهاد، حتى إنه قال: " وهل في عالم الله تناقضٌ أظهر منه "[١].

والحقيقة أن إثبات مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد بمشروعية المناظرة في غاية القوة، حتى وإن كانت أغراض المناظرة التي ذكرها المصوبة صحيحة، إلا أنها ليست مقدَّمة، بل المقدَّم من الأغراض الدعوة إلى المذهب، وعرض الحجج لإقناع المخالف بقوتها وضعف حججه، وليس معنى هذا إلا إثبات مطلوب واحد يحاول كل مناظر دعوة مناظره إليه، بل إن حقيقة الجدل والمناظرة عند من عرفهما تؤكد ذلك:

قال ابن عقيل: "والنظر المسمى في عرفهم بالجدل هو: الفتل للخصم عن مذهبٍ إلى مذهب بطريق الحجة"[٢].

وقال: " والمناظرة حيث وضعت فإنها وضعت لاستخراج حكم الله في الحادثة"[٣].

وجاء في التعريفات: " المناظرة: هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين؛ إظهاراً للصواب ".[٤]

وقال الباجي عن غاية الجدل: "وهذا العلم من أرفع العلوم قدراً، وأعظمها شأناً؛ لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال، وتمييز الحق من المحال"[٥].

ولكن يبقى القول في أن مشروعية المناظرة حتى وإن كان الغرض منها الدعوة إلى الانتقال عن المذهب هل تدل على أن المجتهد مخطئٌ في اجتهاده أيضاً؟

---

(١) المستصفى ٢/ ٤٢٤.

(٢) كتاب الجدل (٢٤٣).

(٣) المصدر السابق (٢٤٤).

(٤) التعريفات (١٢١).

(٥) الحدود (٨).

مقتصدة المصوبة لا يرون ذلك، فهم يسلمون أن غرض المناظرة الدعوة إلى الانتقال لاحتمال أن المذهب المنتقل إليه هو الموافق للمطلوب عند الله تعالى، ولكن ذلك لا يدل على أن المجتهد مخطئٌ في اجتهاده، مكلفٌ إصابة ذلك المطلوب[١].

والمخطئة يجيبون عنهم بأن المناظرة لا فائدة منها إن لم نقل بأن المجتهد قد كلف إصابة المطلوب المتناظر عليه، وأنتم تقولون: لم يكلف المجتهد الإصابة وإنما كلف الاجتهاد لتحري الإصابة وقد فعل، فلم المناظرة إذن وقد أدى ما كلف[٢]؟!

وخلاصة الدلالة العقلية للمخطئة تقوم على إثبات أن الاجتهاد طلب، فإذن لا بد له من مطلوب، وهذا المطلوب قامت عليه دلالة واحدة، فهذا هو طريق الاجتهاد، والحيدة عنه توقع في تناقضات ذكرها المخطئة سابقاً، وهي في الحقيقة أركانٌ لدلالة واحدة هي هذه، بل إن دليل مشروعية المناظرة إنما يقوم على إثبات أن الاجتهاد طلب، فلابد له من مطلوب معين، هو موضوع المتناظرين.

(١) انظر: العدة ٥/ ١٥٦٣، شرح اللمع ٢/ ١٠٥٥.

(٢) انظر: العدة ٥/ ١٥٦٣.

أدلة مقتصدة المصوبة ومناقشتها

المقتصدة من المصوبة هم القائلون بوجود مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد، ولكن التكليف لم يتعلق بإصابته، وإنما كلف المجتهد تحري الإصابة، فإذا بذل المجتهد وسعه في تحريه فهو مصيبٌ في اجتهاده وإن لم يصب المطلوب؛ لأنه قد أدى ما كلف، فكان مصيباً ابتداءً في اجتهاده، مخطئاً انتهاءً لأنه لم يصب المطلوب، فهؤلاء اكتفوا بتصويب المجتهدين من جهة الاجتهاد فاقتصدوا في التصويب، ولم يأخذوا فيه منتهاه، وهو التصويب المطلق ابتداءً وانتهاءً كما هو عند المتكلمين، وهذا التصويب هو تصويب الفقهاء؛ لأن الرازي نسبه إلى كافتهم[1] والحقيقة أن شطر مقولتهم تصويب، وشطرها الآخر تخطئة، فهم بهذا يأخذون من كل مقالة بطرف، وهذا تبعه الاستدلال؛ فأدلتهم مشتركة مع أدلة المصوبة والمخطئة، فكل دليل يستدل به المصوبة مما سبق يصلح دليلاً للمقتصدة على أن كل مجتهدٍ مصيبٌ في اجتهاده، وكل دليلٍ للمخطئة مما سبق يصلح دليلاً للمقتصدة على أن هناك مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد قد يخطئه المجتهد وقد يصيبه، ولكنهم يقيدون تصويب المتكلمين بإثبات مطلوبٍ معين، وحصر الإصابة في قضية التكليف فقط وهي الاجتهاد، ويقيدون مقولة المخطئة بإثبات مطلوبٍ معين ولكن لم يتعلق التكليف بإصابته، وإنما بتحري الإصابة؛ لذا كان الجميع مصيباً بالنظر لقضية التكليف، وإن أخطأوا انتهاءً بالنظر لإصابة المطلوب، وهذه هي مقولة التصويب ابتداءً والتخطئة انتهاءً.

---

(١) انظر: المحصول ٤/ ١٣٨١، وسبق أن ذكرتُ أن منزع هذا القول فقهيٌ بحت، وسيأتي بيان ذلك عند عرض أصول الخلاف في التصويب والتخطئة..

وقد تبينت أغلب مواضع الدلالة لهذا المذهب أثناء مناقشة استدلال المذهبين السابقين؛ لأن الدلالة لهذا المذهب تؤخذ من استدلال الطرفين اللذَين وقع وسطاً بينهما، عن طريق تقييد الدلالة المطلقة على التصويب، وتقييد الدلالة المطلقة على التخطئة، لنخرج بدلالة مقيدة تدل على إثبات مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد، قد كلف المجتهد تحري إصابته، ولم يكلف الإصابة؛ لذا فكل مجتهد مصيبٌ ابتداءً بالنظر للاجتهاد، وقد يخطئ المطلوب انتهاءً.

وسوف ألخص الدلالة على هذا المذهب فيما يلي:

الدليل الأول:

أن الله جل وعلا خص سليمان عليه السلام بالفهم في قصة القضاء المشهورة، ثم أثبت له ولداود عليه السلام العلم والحكمة، فدل هذا على أن سليمان قد أصاب شيئاً لم يصبه داود، وليس هذا إلا مطلوب الاجتهاد، ثم لما وصفهما بالعلم والحكمة دل على إصابتهما في قضية الاجتهاد[(١)].

المناقشة:

قد اتضح مما سبق أن المخطئة يأخذون الدلالة على التخطئة ابتداءً وانتهاءً من تخصيص سليمان بالتفهيم؛ لأن العلم والحكمة الذي وصفا به يراد به العموم وليس قضية الاجتهاد خاصة[(٢)].

الدليل الثاني:

أنه قد ثبت في السنة أن أحد المجتهدين يظفر بأجرين، والآخر يظفر بأجرٍ واحد، وهذا يدل على إصابتهما، وإلا لما استحق المخطئ الأجر على خطئه، لكن لما كان أحدهما مصيباً في الاجتهاد ابتداءً مخطئاً

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ٤٣١، تقويم الأدلة (٤١٢)، العدة ٥/ ١٥٥٢، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٦١، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣١.

(٢) انظر: العدة ٥/ ١٥٥٣، التمهيد ٤/ ٣١٧، وانظر: ص (٣٣٠) من هذه الرسالة.

المطلوب انتهاءً استحق أجراً واحداً فقط، بينما استحق المصيب في الابتداء والانتهاء أجرين، فاختلاف الأجر يدل على مطلوب معين، وثبوته للمخطئ يدل على إصابته في اجتهاده[١].

المناقشة:

قد اتضح مما سبق أن المخطئة لا يثبتون الأجر على مطلق الاجتهاد لأنه خطأ، وإنما يثبتون الأجر على قصد الإصابة، أو على بعض طريق الاجتهاد الذي كان صواباً[٢].

الدليل الثالث:

عندما اختلف أبو بكر الصديق وعمر رضي الله عنهما في أسارى بدرٍ، فرأى أبو بكرٍ الفداء، ورأى عمر القتل، شبههما الرسول ﷺ بنوحٍ وإبراهيم عليهما السلام، حيث سأل نوحٌ العذاب، وإبراهيم المغفرة، مع أن أحدهما-أبو بكر وعمر-قد أخطأ الحق لا محالة، ومع ذلك شبههما بنبيين معصومين عن الإقرار على الخطأ، وهذا يدل على إصابتهما في اجتهادها، وإن كان أحدهما مخطئاً الحق عند الله تعالى[٣].

المناقشة:

لو كانا مصيبين في اجتهادهما لما عاتب الله نبيه في استبقاء الأسرى وأخذ الفداء بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾﴾ [الأنفال: ٦٧] ثم قال تعالى: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنفال: ٦٨]، فهذا كله يدل على أن المصيب منهما كان عمر رضي الله عنه[٤].

---

(١) انظر: الرسالة (٣٢٣)، الفصول ٢/ ٤٠٥، ٤٣١، تقويم الأدلة (٤١١)، شرح العمد ٢/ ٢٧٣، المعتمد ٢/ ٣٨٢، العدة ٥/ ١٥٥٤، التمهيد ٤/ ٣١٨، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٦٤.

(٢) انظر: ص (٣٠١) من هذه الرسالة.

(٣) انظر: الفصول ٢/ ٣٨٤، تقويم الأدلة (٤١١)، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣٠٩، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٤٠.

(٤) انظر: الفصول ٢/ ٣٨٤، تقويم الأدلة (٤١٢)، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣٠٨.

الجواب:

أن هذا إخبارٌ عن حال الأنبياء قبل محمد ﷺ، أي: ما كان لنبي قبل محمد أن يكون له أسرى قبل الإثخان في الأرض، أما محمد ﷺ فقد أباح الله له الأسرى وأخذ الغنائم قبل الإثخان في الأرض، يشهد لذلك قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝٦٩﴾ [الأنفال: ٦٩]، ولو كانوا آخذين ما لم يجز أخذه لنهاهم عن الأكل من الغنيمة[(١)].

الدليل الرابع:

شبهوا الاجتهاد في طلب حكم الحادثة بالاجتهاد في طلب القبلة للغائب عنها، فالكعبة التي أمر بالتوجه إليها واحدةٌ، ولكن لم نكلف إصابتها، وإنما كلفنا تحري إصابتها، وحيث وقع التحري وأمضي العمل عليه فالصلاة صحيحة، حتى وإن أخطأ الكعبة في نفس الأمر؛ لأنه لم يكلف إصابة العين لما فيه من التعذر والحرج، فكذلك مسائل الاجتهاد لما لم يقم عليها دليلٌ قاطع يفيد العلم بالحق فيها، كان حال المجتهد معها كحال طالب القبلة الغائب عنها، ففرضه الاجتهاد رجاء الإصابة، وحيث أقام الاجتهاد وأمضى العمل فهو مصيب على كل حال، حتى وإن أخطأ ما هو الحق في نفس الأمر؛ لأنه لن يكلف إصابة الحق مع عدم الدليل القاطع، ولو كلفه لوقع في حرجٍ وضيق[(٢)].

المناقشة:

عدم التسليم بأن فرض طالب القبلة هو التحري فقط، بل فرضه الإصابة، وحيث صححنا صلاته فذلك بسبب الحرج لخفاء جهة القبلة،

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ٣٨٥، تقويم الأدلة (٤١٢)، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣٠٩.

(٢) انظر: الفصول ٢/ ٣٨٠، تقويم الأدلة (٤١٣)، المنخول ٤٥٦، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣٠٨.

فمتى بان خطؤه بيقين بطل عمله؛ ذلك أن فرضه الإصابة، ومع عدمها يكون اجتهاده مبيحاً للعمل لا مسقطاً للتكليف[١].

وسيأتي تحقيق مسألة القبلة عند عرض ثمرات الخلاف، وبيان الأليق بهذه المسألة من أصول المخطئة والمصوبة إن شاء الله تعالى.

الدليل الخامس:

أن فرض المجتهد - على أصلنا-تحري الإصابة، وليس يستقيم هذا إلا بإثبات حقيقةٍ معلومة يتحرى المجتهد إصابتها باجتهاده، أما أن نقول بالتحري وليس هناك حقيقةٌ تُتحرى في نفس الأمر فهذا تناقض، ألا ترى أن تحري القبلة لم يصح إلا لعلمنا بوجود قبلة معينة هي الكعبة، ولولا ذلك لكان التحري في هذا وذاك عبثاً؛ لأنه طلبٌ لا حاصل له[٢].

المناقشة:

إثبات حقيقة معلومة لم نكلف إصابتها عبثٌ، فيرجع الدليل عليكم؛ لأنكم تصوبون جميع المجتهدين في اجتهادهم، فكأن طلبهم لا حاصل له، هذا تناقض[٣].

الجواب:

لا يمتنع شرعاً أن يكون هناك مطلوبٌ لم نكلف إصابته، ولهذا نظائر في الشريعة كيوم عرفة، والقبلة، وتحري صفة الفقر للصدقة، وتحري صفة

---

(١) انظر: تقويم الأدلة (٤١٣)، العدة ٥/ ١٥٧٧، روضة الناظر ٣/ ٩٨٦، أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٧، ٣٨، ٣٩، حيث نسب للشافعية أن الفرض في القبلة الإصابة، ونسب للحنفية أن الفرض التحري فقط.

(٢) انظر: الفصول ٢/ ٤٣١، ٤٣٢ المنخول (٤٥٥).

(٣) انظر: العدة ٥/ ١٥٧٧، التلخيص (٤١٧) وقد شنع إمام الحرمين على هذا المذهب، ووصفه بالتناقض، ووصف العبارات التي حكت هذا المذهب بالشنيعة في ظاهرها، وانظر: قواطع الأدلة ٢/ ٣٢٤، فقد ألزم ابن السمعاني أرباب هذا القول بمقولة المخطئة؛ لأنهم إن أثبتوا مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد لزمهم إناطة قضية التكليف بإصابته، وإلا فلا حاصل لتعيينه.

العدالة في الشهود، وغيرها[١].

وسوف نقف عند الترجيح بين المذاهب عند هذه النظائر؛ لنتبين شهادتها لمناهج المختلفين في هذا الأصل، وأثرها في الترجيح بين المختلفين.

الدليل السادس:

الاستدلال يعضد هذا المذهب؛ فإن الشريعة مبنية على قدر الوسع، وقد تعبدنا بالعمل بالقياس، مع أنه لا يفيدنا العلم بالحق الذي هو عند الله تعالى، وإنما يفيدنا الظن بالحكم، وكل ما ثبت بالظن لم نكلف فيه الإصابة، بل تحريها، ولو كلفنا الإصابة لوقعنا في حرج ومشقة عظيمين، وقد علم كل عاقل أن كون الأمة متعبدة بوجوه متعددة من القياس أقرب ليسر الشريعة وسماحتها مما لو كلفت الأمة القياس على أصلٍ واحد لا تزيغ عنه[٢].

المناقشة:

إنما يلزمنا هذا أن لو عاتبنا المخطئ من المجتهدين، وأوجبنا على المجتهدين اتباعه قطعاً، ولكننا نقول بعذر المخطئ، بل نثبت له أجراً واحداً على قصد الإصابة، وهذا لا يخرج عن أصل السماحة واليسر في الشريعة.[٣].

وخلاصة الدلالة للمقتصدة في التصويب أنهم يقيمون الدلالة على

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ٣٨٠، فقد جعل مسألة الباب نظيرة للتكليف باستيفاء المقادير في الشريعة، والتي لم نكلف فيها الإصابة، وإنما كلفنا ما في اجتهادنا أنه المقدار المأمور باستيفائه، حتى وإن لم نوافق ما عند الله تعالى. وانظر: تقويم الأدلة (٤١٤)، العدة ٥/ ١٥٧٧.

(٢) انظر: الفصول ٢/ ٣٨٣، تقويم الأدلة (٤١٢)، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٤٢.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٧، وهو بعينه الجواب عن خلص المصوبة الذين قالوا إن إثبات مطلوب معين فيه عسر وحرج، فيجيب المخطئة بالجواب نفسه في إثبات أن التكليف بإصابة ذلك المطلوب المعين لا ينافي قاعدة اليسر والسماحة في الشريعة.

وجود مطلوب معين في مسائل الاجتهاد بأدلة المخطئة، ثم يقيمون الدلالة على عدم التكليف بالإصابة بدلالة قريبة من دلالة خلص المصوبة، ثم تأتي الجهة الأقوى في دلالتهم بإثبات أن الشريعة تأتي بمطلوبٍ معين ولا يلزم من ذلك التكليف بإصابته، بل التكليف يكون بتحري الإصابة، ويقررون ذلك من خلال النظائر كمسألة القبلة، ويوم عرفة، ونحوها من مسائل تحقيق المناط.

الترجيـــــح

الترجيح والاختيار في هذا الأصل ليس بالأمر الهيّن، وهذا يؤكده لنا اضطراب الأقوال فيه، والاختلاف في نسبتها، بل نجد العالم يختار مذهباً ثم يرجع عنه باختيار مذهبٍ في الطرف الآخر، ولعل أقرب شاهد على ذلك إمام الحرمين الجويني، حيث تردد مذهبه بين مذهب مقتصدة المصوبة ومذهب خلص المصوبة، فقد اختار في كتابه البرهان تصويب الفقهاء، فقال بإثبات مطلوب معين في الحوادث ولم يكلف المجتهد إصابته، وإنما كلف تحري الإصابة[1] ثم نقد هذا المذهب نقدا لاذعاً في التلخيص، ووصف عباراته بالشنيعة، واختار هناك تصويب المتكلمين، فنفى وجود مطلوب معين في مسائل الاجتهاد[2] وكذلك الإمام الغزالي، فقد اختار في المنخول مذهب مقتصدة المصوبة، فأثبت مطلوباً معيناً في الحوادث، وصوب طالبيه جميعاً في الاجتهاد، وقرر هذا المذهب بعبارة مختصرة أحسن تقرير، ورد على مذهب المتكلمين في التصويب من خلال الرد على اختيار القاضي، وبيّن فساده[3] ثم نجده في المستصفى يختار مذهب القاضي والمتكلمين في التصويب، وينافح عنه، بل إن خلاصة هذا المذهب انتهت إليه، فهو أحسن من حققه وقرره، وجميع من جاء بعده ينقل عنه[4].

فهذا التردد من الجويني و الغزالي بين المذهبين يفسر لنا قوة تدافع

(١) انظر: البرهان ٢/ ١٣٢٣ ف ١٤٧١.

(٢) انظر: التلخيص (٥١٧).

(٣) انظر: المنخول (٤٥٥، ٤٥٧).

(٤) انظر: المستصفى ٢/ ٤١٠، ونقل عنه صاحب البحر المحيط تفصيلاً آخر في المسألة يؤكد اضطراب اختياره فيها ٦/ ٢٥٧.

الحجج، وتعادلها، على وجهٍ قد ينقل التردد لقضية الترجيح أيضاً.

إذا تمهد ما تقدم فأقول في الترجيح وبالله التوفيق:

بعد دراسة اختلاف الأصوليين في التصويب والتخطئة في الظنيات، واستعراض الأدلة، والمناقشات، وما أجيب به عنها يترجح عندي مذهب القائلين بإثبات مطلوب معين في مسائل الاجتهاد، يجب على المجتهدين تحري إصابته، ولا تجب عليهم الإصابة، فمتى ما تحرى المجتهد باجتهاده ذلك الحق فقد أدى ما كلف، فهو مصيبٌ في اجتهاده أصاب الحق في نفس الأمر أو أخطأه، فالتكليف في قضايا الاجتهاد منوطٌ برجاء الإصابة وتحريها وليس بالإصابة، وعليه فإن كل مجتهدٍ مصيب بالنظر لقضية التكليف، فقد أدى ما كلف؛ لأنه لم يكلف سوى استفراغ الجهد وبذل الوسع رجاء الإصابة وقد فعل، ولكن المجتهد قد يخطئ بالنظر للحق في نفس الأمر، فلا يقال بتصويب المجتهدين من هذه الجهة، بل واحدٌ منهم فقط هو الذي يصيب انتهاءً، ولكنّ علمه عند الله تعالى، وهذه هي الإحاطة التي لم نكلفها، وقد رتب الشارع على إصابتها أجرين، بينما نال جميع المجتهدين الأجر الواحد لأنهم مصيبون في الاجتهاد، فالمجتهدون كلفوا الظاهر ولم يكلفوا الإحاطة، والظاهر يتعدد لاختلاف الطبائع والأفهام، فما يظهر لهذا العالم قد يخفى عن ذاك، ولو كلف العالم نقيض ما ظهر له لكان خارجاً عن وسعه، فلم يبق إلا أن نقول هو مصيبٌ في اجتهاده واتباع ما ظهر له أنه الحق، مخطئٌ بالنظر للحق المغيب عنه، ولكنه خطأٌ مجازي؛ لأنه لم يكلف الإصابة، ولو كلف الإصابة لنصبت الدلالة القطعية المفضية إلى العلم بالمطلوب، وهي الإحاطة التي يتعلق بها التكليف في العلميات والقطعيات.

وهذا المذهب هو الذي عبرتُ عنه سابقاً بـ " الاقتصاد في التصويب" وأصحابه هم المقتصدة من المصوبة، ولا مشاحة أن نعبر عن هذا المذهب بالتخطئة؛ لأنه يحمل التخطئة في مآل الاجتهاد، وقد سماه بذلك بعض الأصوليين، ولكنه يختلف عن تصويب المتكلمين ومحققي

التخطئة؛ لأنه يثبت مطلوباً معيناً لا يصيبه كل المجتهدين، ثم يصوب الجميع في الاجتهاد لتعلق التكليف بالتحري دون الإصابة، وهذا جعله وسطاً بين المذهبين، يأخذ من كل مذهبٍ بطرف.

وهذا المذهب لم يأخذ حقه من الدراسة والإشهار عند المتأخرين من الأصوليين، بل إن شائبة التخطئة التي دخلته جعلت بعضهم يخرجه مذهباً واحداً مع التخطئة ابتداءً وانتهاءً، فيجعل مقولة: "مصيب ابتداءً مخطئ انتهاءً " مساوية لمقولة: "مخطئ ابتداءً وانتهاءً" ثم أصبح التصويب في الاجتهاد ابتداءً كأنه محل إجماع[(١)] مع أن المخطئة يرفضون ذلك، ويلتزمون تخطئة المجتهدين ابتداءً وانتهاءً[(٢)] فعندهم أن الخطأ انتهاءً يلزم منه الخطأ ابتداءً في الاجتهاد؛ إذ لو أصاب المجتهد في الاجتهاد لأصاب النتيجة؛ لأنه كلف الاجتهاد المصيب، والعذر حالة الخطأ يبيح العمل ولا يسقط التكليف، بينما مصوبة الاجتهاد يرون أن المجتهد كلف الاجتهاد رجاء الإصابة، ومن هنا كان مصيباً على كل حال؛ لأنه أدى ما كلف، فيسقط عنه التكليف بعد الاجتهاد، والتفريق بين المذهبين بارزٌ عند المتقدمين كالجصاص، والدبوسي، وأبي يعلى، والجويني، وابن السمعاني، والغزالي، وغيرهم[(٣)].

---

(١) انظر الخلط بين المذهبين في: تيسير التحرير ٤/ ٢٠٢، التقرير والتحبير ٣/ ٣٨٩، فتح الغفار ٣/ ٤١، فواتح الرحموت ٢/ ٤١٧، كذلك الدكتور سيد محمد موسى عندما عرض الأقوال في المسألة كرر قول مقتصدة المصوبة مرتين، فذكره أولاً مع المصوبة؛ لأنهم انقسموا إلى فريقين: فريق ينفي وجود مطلوب معين في الحوادث، وآخر يثبته ولكن الله لم يكلف المجتهد إصابته، ثم ذكر هذا القول مع المخطئة؛ لأنهم انقسموا إلى فريقين: فريق يثبت الدليل الظني وأن المجتهد قد كلف إصابته، وآخر يثبت الدليل الظني على المطلوب، ولكن المجتهد لم يكلف الإصابة وإنما كلف الطلب فقط. والتحقيق أن القولين قولٌ واحدٌ، وسواءً جعلناهم مخطئة أو مصوبة فلامشاحة في الاصطلاح. الاجتهاد ٢١٩، ٢٢٣.

(٢) انظر: العدة ٥/ ١٥٤٢، حيث جعل المجتهد المخطئ مخطئاً ابتداءً في الحكم وانتهاءً بالنظر لعدم إصابة المطلوب عند الله تعالى. شرح اللمع ٢/ ١٠٦٧، قواطع الأدلة ٢/ ٣٤٢.

(٣) انظر: الفصول ٢/ ٣٨١، تقويم الأدلة ٤٠٧، العدة ٥/ ١٥٧٦، البرهان ٢/ ١٣٢٣، التلخيص (٥١٧)، قواطع الأدلة (٣٢٤)، المنخول ٤٥٥، المستصفى ٢/ ٤٣٠، ميزان الأصول ٧٥٣.

ومن مظاهر إغفال هذا القول في اختيارات بعض الأصوليين أنه يختار أن الحق عند الله تعالى واحدٌ، والمخطئ له معذور مأجور، ويقف عند هذا القدر، مع أنه لم يعبر إلا عن جزءٍ من الخلاف مع المتكلمين، وبقي الخلاف الأقوى في قضية التكليف بين مقتصدة المصوبة والمخطئة، فالاختيار الكامل على أصل المخطئة أن يقول: الحق عند الله تعالى واحدٌ، وكلف المجتهد إصابته، فإن أصابه فله أجران، وإن أخطأه فله أجرٌ واحدٌ، وإثم خطئه في الاجتهاد موضوعٌ، وعلى أصل المقتصدة يقول: الحق عند الله تعالى واحدٌ، وكلف المجتهد تحري إصابته، فإن اجتهد فأخطأه فقد أصاب التكليف باجتهاده وله أجرٌ، وإن اجتهد وأصابه فله أجران، أجر الإصابة ابتداءً في الاجتهاد، وأجر إصابة المطلوب انتهاءً، ولا يحتاج لزيادة "وإثم خطئه موضوع" لأنه لم يخطئ التكليف.

وهذا المذهب هو اختيار أبي حنيفة والشافعي عند التحقيق[١] وهو الأصح في تأويل مقولة أبي حنيفة: "كل مجتهد مصيبٌ والحق عند الله واحدٌ " ومقولة الشافعي: " المجتهد كلف الظاهر ولم يكلف الإحاطة"، وهذا المذهب منسوب لكافة الفقهاء[٢].

أسباب الترجيح والاختيار:

أولاً: هذا المذهب معقولٌ في قضية الطلب، فإنه يثبت مطلوباً معيناً يقصده الطالب، والقول بالاجتهاد مع نفي مطلوبٍ معين قد ظهر فساده، مع كونه يحمل ضرباً من التناقض، ثم إنه يُسقط منازل العلماء، وتفاوت علومهم، وسعيهم في استنباط أحكام الحوادث، ويظهر أن القول بنفي مطلوبٍ معين صنعة كلامية بحتة، جاءت لإخضاع هذا الأصل لأصول كلاميةٍ أعلى منه كما سيأتي؛ ولذلك شنع ابن السمعاني على هذا القول

---

(١) انظر: ص (٣١١، ٣٢١) من هذه الرسالة.

(٢) انظر: المحصول ٤/ ١٣٨١.

فقال: "ولقد تدبرت فرأيت أكثر من يقول بإصابة المجتهدين هم المتكلمون، الذين ليس لهم في الفقه، ومعرفة أحكام الشريعة كثير حظٍّ، ولم يقفوا على شرف هذا العلم، وعلى منصبه في الدين، ومرتبته في مسالك الكتاب والسنة، وإنما نهاية رأس مالهم المجادلات الوحشة، وإلزام بعضهم بعضاً في منصوبات وموضوعات اتفقوا عليها فيما بينهم، فكلٌّ يلزم صاحبه طرد دعواه، وعند عجزه يعتقد عجز صاحبه وفلاح نفسه، فنظرَ هؤلاء إلى الفقه ومعانيه بأفهام كليلة، وعقول حسيرة، فعدوا ذلك ظاهراً من الأمر، ولم يعتقدوا لها معاني يلزم الوجوب عليها، فعثروا عثرةً عظيمة لا انتعاش عنها"[١].

ومع أن مقولة المتكلمين في التصويب مرت بمحاولة تصحيح عن طريق القول بالأشبه أو الأصوب أو الأحق؛ لأجل تصحيح طلب المجتهدين، إلا أنهم لم يدفعوا التناقض عن مذهبهم؛ لأنهم عندما سئلوا عن حقيقة هذا الأشبه لم يفصحوا بما يشفي الغليل، على أنهم متمسكون بأنه لا يرجع إلى حقيقة في نفس الأمر، لذا سارع محققوهم بنفيه لعدم معقوليته[٢].

وقد كان أول من نصب القول بنفي مطلوبٍ معين معتزلة البصرة، ثم تبعهم فريقٌ من المتكلمين، فنظّروا لهذا القول، ونصروه.

قال أبو الطيب الطبري: "وهم الأصل في هذه البدعة، وقالوا هذا لجهلهم بمعاني الفقه، وطرقه الدالة على الحق، الفاصلة بينه وبين ما عداه من الشبه الباطلة، وقالوا: ليس فيها طريقٌ أولى من طريق، ولا أمارة أقوى من أخرى، والجميع متكافئون"[٣].

---

(١) قواطع الأدلة ٢/ ٣٢٣ بتصرف يسير.
(٢) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٨٢، المعتمد ٢/ ٣٩٣، المستصفى ٢/ ٤٣٠.
(٣) شرح اللمع ٢/ ١٠٤٨، ١٠٤٩، البحر المحيط ٦/ ٢٤٣.

ثانياً: مذهب مقتصدة المصوبة معقولٌ في قضية التكليف؛ لأنهم يعلقون التكليف في الحوادث بالاجتهاد وبذل الوسع وتحري الإصابة، دون الإصابة ذاتها، بينما نجد المخطئة يعلقون التكليف بالإصابة، والمطرد في مسائل الاجتهاد التي لم توضع بإزائها أدلة توصل للعلم أن يكون التكليف منوطاً بالعمل لا بالعلم، فمتى ما بذل المجتهد وسعه ولم يدخر جهداً في النظر وجب عليه العمل بناتج اجتهاده، ويقع عمله صحيحاً قطعاً، ويكون اجتهاده رافعاً للتكليف، بحيث يصح العمل بعد إمضائه، ولا ينقض مهما استجد له من حكم، وهذا لا يقول به من أناط التكليف بالإصابة، لأنه يرى العمل بالاجتهاد مبيحاً وليس رافعاً، فالعمل مشروط بالإصابة، أي بشرط السلامة في العاقبة، فإنْ تغير الاجتهاد فإنه ينقض العمل إن كان مستمراً فيه، ويبني على الاجتهاد الحادث.

قال الشيرازي: "إنما يجوز اتباع اجتهاده والعمل به بشرط السلامة وإصابة الحق، فإذا بان خلاف الصواب لم يكن ذلك واجباً عليه، ولا جائزاً له اتباعه"(١).

والحقيقة أن منهج المخطئة لم يجعل رخصةً في مسائل الاجتهاد تميزها عن المسائل العلمية إلا مجرد وضع الإثم عن المخطئ، في حين أنهم يحاولون الترقي بها في قضية التكليف إلى القضايا العلمية، بحيث يكون مطلوب المجتهد العلم والعمل جميعاً.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فالجواب الصحيح هو الجواب الثالث، وهو أن كل ما أمر الله تعالى به فإنما أمر بالعلم"(٢).

ثم جعل - رحمه الله - العلم باعتقاد الرجحان بمنزلة العلم برجحان الاعتقاد في نفس الأمر عند تعذر الثاني كما في مسائل الاجتهاد والترجيح عموماً.

---

(١) شرح اللمع ٢/ ١٠٦٧.

(٢) مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٤.

والذي يظهر لي أن مسائل الاجتهاد قد تعذر فيها العلم برجحان هذه الأمارة على تلك، بل لو تيسر العلم لخرجت عن كونها مسائل اجتهاد، فلم يبق إلا أن يكون التكليف مرتبطاً بالعمل، فإذا قام الاجتهاد الصحيح من أهله، وأمضي به العمل، فقد وقع ذلك العمل صحيحاً قطعاً، لا يبطله إلا الكشف عن معارضة الاجتهاد للنصوص والأدلة القطعية، وستظهر لنا ثمرة الاختلاف بين المقتصدة والمخطئة عند الكلام عن نقض الاجتهاد، فالمخطئة يقصرون المنع من نقضه على بعض الصور، بينما المقتصدة من المصوبة يوسعون قاعدة المنع من نقض الاجتهاد ليمنعوا من نقض العمل الذي أمضي حتى في المستقبل، فاستقرار الأحكام يأتي عندما نقول إن الاجتهاد رافعٌ وليس مبيحاً، فإذا أمضي العمل وقع صحيحاً قطعاً، فإمضاء العمل بالاجتهاد في الصورة الواحدة بمنزلة قضاء الحاكم، لا يؤثر فيه ما استجد من اجتهاد إلا في الصور المشابهة.

وأختم هذه المسألة بتوضيح كونه راجحاً تطبيقاً على فرع فقهي:

مجتهد يرى الخلع فسخاً، وقد وقع مسبوقاً بطلقتين، له استبقاء زوجته، وقد استبقاها، ثم تغير اجتهاده فرأى أن الخلع طلاقٌ، فهو هنا قد أمضى العمل باجتهاده الأول، فهي له به حلال، ولكن اجتهاده المتجدد يقضي بتحريم زوجته عليه الآن، فهنا نجد أن مقتصدة المصوبة يوسعون المنع من نقض الاجتهاد ليشمل المستقبل في الصورة الخاصة محل الاجتهاد الأول، فيمضون العمل، ويصححون استبقاء زوجته؛ لأن عمله الأول قد وقع صحيحاً قطعاً، وتغير اعتقاده لا يؤثر؛ لأنه ظنٌ، وليس بأرجح من الظن الأول، بل قد ترجح الظن الأول بالعمل، فيمضي عليه، أما المخطئة فإنهم يصححون الإمضاء الذي اتصل به حكم حاكم فقط، ويبطلون ما سوى ذلك، ففي مثل صورتنا تلزمه المفارقة على أصلهم؛ لأن اعتقاده ينافي الاستبقاء، وربما كان هو الصواب الذي يُخرِج من عهدة التكليف، فينقضون الاجتهاد بالاجتهاد، ثم إنهم يسمونه بغير اسمه،

فيقولون تغير الاجتهاد، فهو نقضٌ في المستقبل، ويخصون المنع من نقض الاجتهاد بالماضي فقط[١].

والسؤال هنا: ماذا لو فارقها ثم تغير رأيه بعد المفارقة فرجع إلى رأيه الأول، واعتقد أن الخلع فسخٌ؟؟!!

إن قالوا يراجعها كان هذا تلاعباً بالأحكام، وهدماً لاستقرارها مع أنه مقصودٌ للشارع في كل الأحكام ولا سيما الاجتهادية منها، وإن قالوا يمنع من المراجعة سعياً لاستقرار الأحكام وعدم التلاعب بها، قيل لهم: فهلا كان من أول الأمر، فما مزية المنع في الثاني دون الأول.

ومع أن مسائل الفروج قد يُعدَل بها عن الأصل احتياطاً إلا أن المقصود هنا التنبيه على طريقة الاجتهاد وقاعدة تغيُّره، فمثلاً نجد أن مذهب مقتصدة المصوبة أليق بالاجتهاد المعاصر الذي يتجدد كثيراً بسبب تغير ظروف الفتوى، وتجدد صور العقود، مما يجعل إبطال الاجتهاد بعد إمضائه يوقع في حرج ومشقة، فلو أن مجتهداً أفتى في عقدٍ من العقود بالجواز ثم تلبس به هو أو مقلدوه، ثم بعد ذلك تغير اجتهاده بعد المضي في العقد فإنه لا يلزمه فسخه لتغير الاجتهاد، كما لا يلزم من قلده بعد إمضاء العمل بفتواه الأولى، أما في صور العقد الجديدة فيعمل بتغير اجتهاده فيها، فلو أبطلنا الاجتهاد في مثل هذه الصور لوقع الناس وقبلهم المجتهدون في حرج شديد، ومشقة بالغة.

والحقيقة أن العلم في مسائل الاجتهاد متعذر، أقصد العلم الذي لا يُلتفت للظن بعده، أما التقلب بين الظنون فإنه يستدعي ضابطاً مطرداً يضمن لنا استقرار الأحكام، والظن لا يصلح ضابطاً لكثرة تغيره، فما بقي

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٥٤، المحصول ٤/ ١٣٩٩، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٦، الإبهاج ٣/ ٢٦٥، فواتح الرحموت ٢/ ٤٢٨، تحفة الفقهاء للسمرقندي ٣/ ٣٣٩، بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ٦، نقض الاجتهاد للعنقري ٨٢.

إلا ربط التكليف بالعمل، وتصحيح العمل قطعاً، وعدم الالتفات لتغير الاجتهاد، إلا للفتوى به في الصور الجديدة التي لم يُمضَ العمل فيها بالاجتهاد الأول.

ثالثاً: أنه على أصل المقتصدة في التصويب تتحصل فائدة استقرار الأحكام الاجتهادية التي عمل بها المقلدون، فقاعدة: اتصال الاجتهاد بالإمضاء بمنزلة اتصاله بالقضاء تسري على المجتهدين والمقلدين على أصل مقتصدة المصوبة، فالجميع يقع عمله صحيحاً قطعاً ولا يجوز نقضه باجتهادٍ مثله، بينما قاعدة المخطئة تضطرب عندما نصل لتطبيقها على عمل المقلدين، فإن أرادوا طردها فإنه يجب على المجتهد إعلام المقلد بتغير اجتهاده حتى وإن أمضاه بالعمل؛ لأن الإمضاء لا يكسب الاجتهاد النفاذ إلا بشرط عدم تغيره، ولما كان عسيراً إبلاغ المقلدين تردد بعض المخطئة في شأن المقلد، ففرقوا بين إمضاء العمل بالاجتهاد الأول، وعدم الإمضاء، فأوجبوا الإبلاغ في الثاني دون الأول، وهذا كله سيأتي تفصيلا عند دراسة الأثر في نقض الاجتهاد.

ثم إنه على أصل المقتصدة في التصويب لا نوجب الإعادة في كثير من صور الاجتهاد في تحقيق المناط وإن بان خطؤه؛ كالاجتهاد في القبلة، وتحري الفقير للصدقة، وتحري يوم عرفة، ونحوها، بينما طرد أصل المخطئة يوجب الإعادة دائماً، وحيث لم يوجبوا فذلك استثناءً من أصلهم لأدلة أخرى، وهذا كله يجعل نظائر كثيرة في الشريعة تشهد لمذهب المقتصدة في التصويب منها ما سبق، ومنها الاجتهاد في المقادير، وتحري عدالة الشهود، وتحري الهلال، وتحري طهارة الماء، والثوب، والآنية، ونحوها، فكل هذه النظائر لم نكلف فيها سوى التحري دون حقيقة الإصابة.

رابعاً: مذهب مقتصدة المصوبة فيه دافعية للاجتهاد، وتجديد النظر في الحوادث، تشوفاً لإصابة المطلوب، ومضاعفة الأجر، وربطهم التكليف

بالاجتهاد، وتصويبهم للعمل قطعاً لا يمنع تحفيز المجتهد عن المبالغة في الاجتهاد، وعدم التهاون في تجديد النظر في أماراته عند الحاجة لذلك؛ لأنهم لم يصوبوا علم المجتهد وإنما صوبوا عمله، فأما علمه فهو لايزال يتشوف للبلوغ باجتهاده منتهاه، الذي قد علم الله أنه منتهى الاجتهاد، وغاية الطلب في حكم الحادثة، ولذلك أخفاه الله عن المجتهدين ترغيباً في مواصلة الاجتهاد، وتنويعاً لمطالبه بما يستجيب لمصالح المكلفين، مع اختلاف الأزمان والأماكن، وهذا يضمن صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، وهذا المقصد العظيم لا تحققه أصول المتكلمين في التصويب وقد نفوا مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد، بل ذلك يهون من عزائمهم، ويخذل رغبة تجديد الاجتهاد فيهم؛ لأن المجتهد لم يطلب باجتهاده الأول سوى الظن وقد حصل، فلماذا يطلب تحصيل الحاصل، هذا عبث!

خامساً: مذهب مقتصدة المصوبة يحقق مقصد استيعاب الاختلاف، وقبول المختلفين في مسائل الاجتهاد، ويعمق مقصد عذر المجتهدين، لأن مسالك الاجتهاد متكافئة أو قريبة من التكافؤ، ليس فيها ما يوجب العلم ويقطع العذر، فكل واحدٍ من المجتهدين يمكنه نقض أمارة الآخر، أو صرفها بضربٍ من التأويل، حتى لا يبقى لأحدهما مزية عن الآخر، سيما وقد أصاب كل منهما في إمضاء العمل باجتهاده، أما أصل المخطئة فهو وإن حقق مقصد الدافعية للاجتهاد إلا أن تردده في تصويب العمل، واستثارة المجتهد للإصابة ربما أوقعت المختلفين في ضرب من الغلو أو التعصب للآراء، والتسرع في نقض مذاهب الآخرين، وإبطال أعمالهم التي أمضوها بالاجتهاد، وربما غلبت هذه السمةُ الأصلَ الذي يتفق عليه جميع المختلفين في قضايا الاجتهاد وهو: عذر المجتهد بعد بذل وسعه في الاجتهاد، وسواءً سماه بعضهم مصيباً في العمل، أو مخطئاً وضع عنه إثم خطئه.

سادساً: خلاصة الأسباب السابقة أن مذهب المقتصدة أكثر إقناعاً من

خلال أدلته، ومناقشاته للقولين الآخرين، ومن خلال اطراده عند التطبيق، وتحقيقه لكثير من المقاصد التي يحتاجها الاختلاف الفقهي، ومع عدمها يفقد كثيراً من السماحة واليسر اللذين جاءت بهما شريعتنا الغراء، فهو مذهبٌ ملتقطٌ من الطرفين، ويجمع محاسن القولين كما قال الجويني.[1]



(١) البرهان ٢/ ١٣٢٣ ف ١٤٧١.

المبحث السادس

نوع الخلاف في التصويب والتخطئة في الظنيات

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: أقوال العلماء في نوع الخلاف في التصويب والتخطئة في الظنيات.

المطلب الثاني: ثمرات الخلاف في التصويب والتخطئة في الظنيات.



المطلب الأول:

أقوال العلماء في نوع الاختلاف في التصويب والتخطئة في الظنيات

الاختلاف في مسألة التصويب والتخطئة في الظنيات اختلافٌ حقيقي[1]، وله محلان:

المحل الأول: إثبات حكم معين عند الله تعالى في وقائع الاجتهاد.

المحل الثاني: متعلَّق التكليف في مسائل الاجتهاد.

فالاختلاف في المحل الأول بين خلص المصوبة والجمهور، فخلص المصوبة ينفون حكماً معيناً عند الله تعالى في وقائع الاجتهاد سوى وجوب الاجتهاد على المجتهدين، والجمهور يثبتون حكماً معيناً يتعلق به طلب المجتهدين، فالاختلاف في هذه الجزئية توارد على محل واحد.

وأما الاختلاف في المحل الثاني فهو بين المخطئة انتهاءً، أي بين الجمهور الذين أثبتوا حكماً معيناً قبل الاجتهاد، فاختلفوا هل التكليف متعلقٌ بإصابة هذا الحكم المعين، أو متعلقٌ بتحري إصابته، بعد اتفاقهم على إثبات مطلوبٍ معين قد يخطؤه المجتهد بعد اجتهاده وقد يصيبه، فمن قال منهم إن التكليف متعلقٌ بالإصابة قالوا إن المجتهد يكون مخطئاً ابتداءً وانتهاءً، أي أخطأ في الاجتهاد وفي مطلوب الاجتهاد، ويجعلون الخطأ في المحلين متلازماً، فمن أخطأ المطلوب فهو لابد قد أخطأ الطريق الموصل إليه.

(١) اخترتُ في الاصطلاح تسمية الاختلاف الذي يتوارد على محلٍّ واحدٍ اختلافاً حقيقياً، وغيره اختلافٌ ظاهريٌّ، ثم إن أنتج الاختلاف الحقيقي ثمرة فهو معنوي، وإلا فهو اختلاف لفظي.

ومن قال منهم إن التكليف متعلقٌ بتحري الإصابة دون الإصابة نفسها فإن المجتهد عنده يكون مصيباً ابتداءً وإن أخطأ المطلوب انتهاءً، ولا تلازم عندهم بين الخطأ في المحلين؛ لأن المجتهد لما بذل وسعه في التحري فقد أصاب قضية التكليف، ولا يضره خطأ المطلوب انتهاءً، فالاختلاف في هذه الجزئية أيضاً توارد على محلٍ واحد؛ لذا قلت إن الاختلاف حقيقيٌ.

أما نوع الخلاف من جهة كونه مثمراً في غيره من الأصول والفروع، فقد وردت عند بعض العلماء إشارات تُفهِم أن الخلاف لفظيٌ لا ثمرة له، أو قريبٌ من اللفظي:

قال إمام الحرمين الجويني: "وفي الحقيقة يؤول الخلاف إلى لفظٍ؛ إذ لا يستجيز مسلمٌ تأثيم مجتهدٍ، وإذا ارتفع التأثيم، وحصل الاتفاق على أن كلّاً يعمل بغلبة ظنه لم يبق للخلاف أثرٌ"(١).

وقال نجم الدين الطوفي: "واعلم أن النزاع بينهم يشبه أن يكون لفظياً من بعض الوجوه؛ وذلك لأنهم وإن تنازعوا في أن ثَمَّ حكماً معيناً في نفس الأمر أم لا، فهم لا يتنازعون أن المجتهد يخرج عن عهدة الاجتهاد بما غلب على ظنه، وأدى إليه اجتهاده، فالنزاع من هذا الوجه لفظي"(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية عن جوانب من الاختلاف في هذا الأصل: "والخلاف متقارب، وهو شبيهٌ بالاختلاف في العبارة"(٣).

وتابع ابنُ بدران الطوفيَّ فاختار أن النزاع لفظيٌ من بعض الوجوه(٤).

---

(١) البرهان ٢/ ١٣٢٦ ف ١٤٧٥.
(٢) شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٣، ٦١٤.
(٣) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٦٩.
(٤) نزهة الخاطر ٢/ ٣٧١.

والحقيقة أن الاختلاف في هذا الأصل معنويٌّ وليس لفظياً، وقد بُنيت عليه الكثير من الأصول كما سيأتي عند دراسة الأثر الأصولي، وهي ثمرات علمية بنيت على الاختلاف في التصويب والتخطئة، كما ترتب عليه أثرٌ في الجانب التطبيقي العملي كما سيأتي في المطلب اللاحق، نعم إن نظرنا للاختلاف من بعض الجهات فسنقول إنه يؤول إلى اللفظ باعتبار هذه الجهات، ومنها:

١- عذر المجتهد المخطئ، فالجميع يتفق عليه.

٢- وجوب العمل بالاجتهاد، فالجميع يتفق على أنه يجب على كل مجتهد اتباع ظنه واجتهاده حتى وإن قيل بالتخطئة.

ولكن كون الاختلاف غير مثمر في بعض الجهات لا يعني الحكم بأنه لفظي من جميع الجهات؛ إذ قد ثبت أن الاختلاف مثمرٌ ومن عدة جهات أخرى، فالأولى أن نقول إنه اختلاف معنويٌّ، أو نقول بالتفصيل باعتبار اختلاف الجهات.

ثم إن الجهة التي ذكرها الطوفي غير متفق عليها كما سيأتي؛ لأن المختلفين وإن اتفقوا على أن المجتهد يجب عليه العمل بغلبة ظنه كما ذكر إمام الحرمين، إلا أنهم لم يتفقوا على الخروج من عهدة التكليف بهذا المعنى؛ ولذا اقتضت أصول المصوبة أن الاجتهاد يرفع التكليف، فيخرج بذلك المجتهد من عهدة التكليف، أما المخطئة فقد اقتضت أصولهم أن الاجتهاد يبيح العمل فقط، ولا يخرج المجتهد بمجرد ظنه من عهدة التكليف، واتضح ذلك في مواطن القول بنقض الاجتهاد كما سيأتي، بل إن المخطئة لو أخرجوا المجتهد من عهدة التكليف بمجرد الاجتهاد وغلبة الظن لكانوا صححوا عمله قطعاً، وهم لم يقولوا بذلك، لكن لعل الطوفي أراد محل الاتفاق الذي ذكره إمام الحرمين، وهو مسلّم ولكن التعبير عنه بالخروج من عهدة التكليف غير دقيق، وفرقٌ بين القول بعذر المجتهد، والقول بخروجه من عهدة التكليف، بل إن المخطئة قد ينازعون في عبارة

العذر كما قال ابن فورك: "ولا نقول إنه معذور؛ لأن المعذور من يسقط عنه التكليف لعذرٍ في تركه، كالعاجز عن القيام في الصلاة، وهو عندنا قد كلف إصابة العين، لكنه خفف أمر خطئه، وأجر على قصده الصواب، وحكمه نافذٌ على الظاهر"(١).

وجاء في الرسالة ما يؤكد أن الاختلاف من جهة القول بالعذر يرجع إلى العبارة حيث قال: "وأيهما كان فقد فرقوا فيه بين حكم الظاهر والباطن، وألغوا المأثم عن المجتهد على الظاهر، وإن أخطأ عندهم، ولم يلغوه عن العامد"(٢).

وقد وقع في بعض كتب المتأخرين أن الاختلاف بين من يقول بتصويب المجتهدين ابتداءً وتخطئتهم انتهاءً، ومن يقول بتخطئتهم ابتداءً وانتهاءً اختلاف في عبارة فقط:

جاء في تيسير التحرير: "فلا خلاف في المعنى بين من يقول ابتداءً وانتهاءً، وبين من يقول انتهاءً، وإنما الخلاف في التسمية فقط، فعُلِم أن نقل الخلاف غير صحيح"(٣).

وقد علل ذلك بعدم معقولية التخطئة ابتداءً؛ لأن المجتهد قد أدى ما كلف به من الاجتهاد، فكيف نقول إنه مخطئ؟(٤) وتابعه على ذلك بعض المتأخرين(٥).

وقد تقدم في هذا البحث تحقيق أن مذهب المخطئة ينيط التكليف بالإصابة، ومن هنا جاءت عندهم التخطئة ابتداءً، فالمخطئة يصححون العمل بعد الاجتهاد ظاهراً وظناً، بينما المقتصدة ومنهم فقهاء الحنفية

---

(١) البحر المحيط ٦/ ٢٤٤.
(٢) الرسالة ٣٢٥.
(٣) تيسير التحرير ٤/ ٢٠٠.
(٤) انظر: المصدر السابق ٤/ ٢٠٠.
(٥) انظر: فتح الغفار ٣/ ٤١، فواتح الرحموت ٢/ ٤١٧.

يصححون العمل بعد الاجتهاد قطعاً، وهذا معنى تصويب الاجتهاد ابتداءً، فالخلاف بين المذهبين معنوي، وليس اختلافاً في عبارة كما سيأتي، والخلط بين المنهجين حادثٌ عند بعض المتأخرين فقط.



المطلب الثاني

ثمرات الاختلاف في التصويب والتخطئة في الظنيات

قد قررت في المطلب السابق أن الاختلاف في التصويب والتخطئة معنويٌّ، وقد بنيت على هذا الاختلاف مسائل علمية وعملية، وأقصد بالمسائل العلمية تلك التي تقع في أصول الفقه، وهي أحد غرضَيْ هذه الرسالة، وحيث قلتُ إن مسألة التصويب والتخطئة قد بني عليها القول في مسائل أصولية أخرى فذلك من حيث الجملة، وإلا فإنني سأبحث صحة البناء من عدمها في آحاد المسائل ضمن هذه الدراسة، ولكن لاشك أن مسألة التصويب والتخطئة من الأصول التي لها شأنٌ عظيم في تمهيد أصول أخرى في باب الاجتهاد، وفي غيره من مجالات البحث الأصولي، بل إن غالب مسائل أصول الفقه مترددة بين أصلين، أحدهما يقع في أول البحث الأصولي وهو: التحسين والتقبيح، والثاني يختم به البحث الأصولي وهو: التصويب والتخطئة، ثم يتنازعان المسائل الأصولية بينهما، بل قد نجد كل أصلٍ منهما يقضي على الآخر مع اختلاف الجهة، فالقول في التصويب والتخطئة ربما بني على أصل الحسن والقبح كما سيأتي، والقول في الحسن والقبح لن ينفك عن ميزان الصواب والخطأ، وهكذا كان لهذين الأصلين شرفهما، لذا لا عجب أن يبنى عليهما القول في كثيرٍ من الأصول، وليس الغرض هنا التفصيل لأن مكانه في الباب الثاني من هذه الرسالة، وإنما هي إشارة لوجود الأثر في الجملة.

وأما الثمرات العملية التطبيقية للاختلاف في التصويب والتخطئة فهي تنطلق من قضية التكليف، وليس لقضية تعيين الحكم قبل الاجتهاد أثرٌ ظاهرٌ في الفروع، فالأثر يظهر جلياً بين قول من أناط التكليف بالإصابة، وقول

من أناطه بتحري الإصابة، أو الاجتهاد عموماً، بغض النظر عن كونه يثبت مطلوباً معيناً أو ينفيه، وهذا يؤكد لنا أنه لا معنى لنفي مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد؛ لأن المقاصد العملية للتصويب حاصلةٌ من قضية التكليف بتحري الإصابة، فلم يبق لنفي التعيين مقصدٌ سوى اطراد الأصول الكلامية، وهذا يؤكد ما قررته سلفاً من أن مقولة خلص المصوبة صنعةٌ كلامية بحتة، لم تقف وراءها مقاصد فقهية تتعلق بتصحيح الاجتهاد وتحقيق مقاصد التشريع من خلاله.

وهذه الثمرات تظهر جليةً في الأثر المترتب على الاجتهاد وهو تصحيح العمل، فالمخطئة الذين يعلقون التكليف بالإصابة يصححون العمل ظناً لا قطعاً، وهذا معناه أن الاجتهاد يبيح العمل فقط، ولا يسقط التكليف، أما المصوبة الذين يعلقون التكليف بتحري الإصابة فإنهم يصححون العمل قطعاً، وهذا معناه أن الاجتهاد يرفع التكليف، ويخرج من العهدة، ويظهر أثر هذا الجانب في مناسبتين فقهيتين:

الأولى: إذا بان الخطأ في الاجتهاد الأول يقيناً بعد إمضاء العمل.

المخطئة يبطلون العمل ويوجبون الإعادة؛ لأن الاجتهاد الأول إنما أباح العمل على شرط الإصابة، وقد بان خلافها، ولازال التكليف متعلقاً بالإصابة، فيبطل العمل الأول، ويستأنف العمل بالإعادة، أما المصوبة فإنهم يصححون العمل قطعاً، فلا يوجبون الإعادة؛ لأن الاجتهاد الأول يسقط التكليف بعد إمضاء العمل به في الصورة الخاصة، والتكليف إنما تعلق بتحري الإصابة وقد حصل، فيقع العمل بعده صواباً قطعاً، ويستأنف العمل بالاجتهاد الثاني في الصور المماثلة.

ويظهر أثر الخلاف أكثر في صور تحقيق المناط، أما الخطأ في الاجتهاد في العلل والمعاني فإن الفريقين يكادان يتفقان على أن ظهور القاطع يبطل الاجتهاد الأول وما بني عليه، فالكشف عن النص يوجب العمل به حتى فيما أمضي بالاجتهاد، وهي صورة نقض الاجتهاد بالقواطع

كما سيأتي، وإنما لم أجزم بنفي الخلاف لأن إمام الحرمين الجويني حاول طرد أصول المصوبة عندما لم يفرق بين مسألة لا نص فيها، ومسألة فيها نص لم يطلع عليه المجتهد مع عدم تقصيره، فقد رأى أن تصحيح ما أمضي بالاجتهاد من عمل لا يختلف في الصورتين(١).

كما أن الغزالي سمى الخطأ في مثل هذه الصورة خطأً مجازياً، وهذا معناه أن العمل يقع صحيحاً قطعاً(٢).

ولكن الأظهر أن وجود النص يبطل الاجتهاد السابق، وما بني عليه من عمل؛ لأن المجتهد لولا أنه قصر في الطلب لما فاته العمل بالنص، على أن تصحيح العمل في مثل هذه الصورة يبقى وجيهاً على أصول المصوبة؛ لأن المجتهد لم يكلف سوى اتباع ظنه عند عدم علمه بوجود النص بعد البحث، وعدم العلم بالوجود لا ينافيه الوجود في نفس الأمر.

أما صور تحقيق المناط فقد ظهر أثر قاعدة التصويب فيها جلياً، وهي مسائل التحري المشهورة عند الفقهاء، وأشهرها مسألة تحري القبلة:

تحـــري القبـــلة:

من أشهر المسائل التي دار النقاش حولها أثناء بحث التصويب والتخطئة في الكتب الأصولية مسألة القبلة، حتى ليظن ظانٌّ أنها من الأصول التي بني عليها الخلاف، وليس الأمر كذلك، فهي لا تمثل سوى أثر وثمرة من ثمرات الاختلاف، ولكن لأنها تشبه كثيراً مسألة الباب؛ لأن القبلة تشبه المطلوب في مسائل الاجتهاد، وتحريها يشبه عملية الاجتهاد في تحري ذلك المطلوب.

إذا تمهد هذا فإن المصوبة ينيطون التكليف في مسألة القبلة بتحري الإصابة، لا الإصابة ذاتها، وحيث وقع التحري صحيحاً فذلك يعني أن ما

---

(١) انظر: البرهان ٢/ ١٣٢٩ ف ١٤٨١.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٤١٠، ٤١١.

بني عليه من عمل صحيحٌ قطعاً، فلو بان الخطأ بعد إمضاء العمل يقيناً فإن الإعادة لا تجب، لأن التكليف لما كان متعلقاً بالاجتهاد والتحري فقط فإنه بعد وقوعه صحيحاً يسقط التكليف، ويقع العمل صحيحاً، وهذا معنى كون الاجتهاد في نظر هؤلاء مسقطاً لا مبيحاً فقط.

أما المخطئة فإن أصولهم تقضي بإناطة التكليف في مسألة القبلة بالإصابة، وحيث تعذرت يقيناً فإن الظن الغالب يبيح العمل، بحيث إذا بان الخطأ يقيناً وجبت الإعادة؛ لأن أصل التكليف لازال متعلقاً بالإصابة، وإنما أباح الظنُّ العملَ لأن الغالب في الظن الإصابة، وقد انتفى الاعتقاد الغالب بتيقن الخطأ فوجب بناء العمل على الصواب، وهذا معنى كون الاجتهاد في نظر المخطئة مبيحاً لا مسقطاً[(١)].

قال الدبوسي: "وعلى هذا - أي الخلاف في التصويب والتخطئة - يخرّج أمر الكعبة في حق الغائبين عنها، وانقطاع دليل العيان عنهم، فالأمر بالتوجه إليها ثابتٌ عندنا على تحري الإصابة، دون الإصابة على الحقيقة، وعند الشافعي - رحمه الله- الأمرُ ثابتٌ على تحقيق الإصابة يقيناً؛ لأن طريق الإصابة يوقف عليه في الجملة لو تكلف العبد كل التكلف لمعرفة تركيب الأرض والسماء، وكيفية جهات الأقاليم، إلا أنه عذر دونه بسبب الحرج فكان مبيحاً لا مسقطاً أصلاً، فبقي أصل الأمر متعلقاً بالإصابة حقيقة، فمتى ظهر الخطأ يقيناً لزمت الإعادة، كالعمل بالرأي أبيح بشرط أن لا يخالف النص، وعذر في العمل به، ولكن لم يسقط به أصل الخطاب، فأبيح له على شرط أنه إن ظهر نصٌّ بخلافه فسد عمله"[(٢)].

ثم قال عن رأي أصحابه الحنفية بعد تيقن الخطأ:

---

(١) انظر تخريج مسألة القبلة على هذا الأصل: تخريج الفروع على الأصول للزنجاني (٨٢)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي (٥٣٣).

(٢) تقويم الأدلة (٤١٣).

"فإذا عمل بذلك القدر صار مؤتمراً بالأمر، فلا يقع عمله فاسداً بترك ما ترك؛ لأنه لم يؤمر به"[(١)].

وقال البزدوي: "الكعبة غير مقصودةٍ بعينها، وإنما المقصود وجه الله تعالى، واستقبال القبلة ابتلاء، فإذا حصل الابتلاء في قلبه من رجاء الإصابة، وحصل المقصود وهو طلب وجه الله سقطت حقيقته، ألا ترى أن جواز الصلاة وفسادها من صفات العمل، والمخطئ في حق نفس العمل مصيبٌ، فثبت أن مسألة القبلة ومسألتنا سواء، هذا عندنا، وعند الشافعي - رحمه الله - كلف المتحري إصابة حقيقة الكعبة، حتى إذا أخطأ أعاد صلاته"[(٢)].

ففقهاء الحنفية يرددون في كتبهم أن مخطئ القبلة يقيناً في محل التحري لا تجب عليه الإعادة، وهم أرباب التصويب ابتداءً في الاجتهاد كما سبق، فأصبح تصحيح صلاة المخطئ في تحري القبلة من معالم منهجهم في الفروع، بخلاف المخطئة فإن من معالم منهجهم القول بوجوب الإعادة في مسألة القبلة، بل إنهم يخرّجون من رأيي الإمام الشافعي المنقولين في مسألة القبلة رأيين في هذا الأصل .

قال الزركشي: "وحكي عن أبي إسحاق أنه قال: ويشبه أن تكون المسألة على قولين؛ لأن الشافعي ذكر قولين فيمن أخطأ القبلة بيقين، هل تلزمه الإعادة أم لا؟والأصح عليه الإعادة. ومن يقول: كل مجتهدٍ مصيب يقول: لا إعادة عليه"[(٣)].

والحقيقة أن للإمام الشافعي قولين في مسألة القبلة، أحدهما ما سبق، والثاني على وفق أصل المصوبة، وهو ظاهرٌ في كتاب الرسالة، ولعله آخر

---

(١) المصدر السابق ٤١٤.
(٢) أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٧، ٣٨، ٣٩.
(٣) البحر المحيط ٦/ ٢٤٢.

قوليه، بناءً على أن ما ترجح عندي من أصوله القول بتصويب المجتهدين ابتداءً وتخطئتهم انتهاءً، وليس يبعد أنه رجع أولاً في الأصل، ثم رجع فيما يبنى عليه من فروع[١].

ثم إن المتأمل يجد بعض المخطئة في مسألة القبلة يصححون الصلاة مع أن أصلهم لا يطرد إلا بالقول بوجوب الإعادة، ولكنهم عدلوا عن أصلهم لوجود النص بخلافه، كما هو مبسوطٌ في محله من الفروع، وهذا ربما يهوّن من أصلهم في التخطئة في أصل الاجتهاد وقد جاء النص بخلافه في الفروع، إلا أن يمنعوا طرد هذا الأصل في مسائل تحقيق المناط[٢].

ويتصل بالتطبيق في هذا الجانب أن المخطئة يهونون من شأن الظن إذا بان خطؤه، ولا يبنون عليه أحكاماً، حتى صاغوا هذه المعاني في قاعدة (لاعبرة بالظن البيّن خطؤه)[٣] فهذه القاعدة تعبر تعبيراً دقيقاً عن موقف المخطئة من الاجتهاد في تحقيق المناط إذا بان خطؤه، وهي نفس نظرتهم لأصل الاجتهاد في كونه مبيحاً لا مسقطاً، فهو مبيح لأن الغالب في الظن

---

(١) انظر: الرسالة (٣٢٤) ونصوص الرسالة طافحة بأن الإمام الشافعي ينيط التكليف في قضايا الاجتهاد بالتحري والطلب دون الإصابة، وهذه ليست مقولة المخطئة، لأنهم يعلقون التكليف بالإصابة، وقد نقل الزركشي عن الشافعي قوله: "الحق عند الله واحدٌ، إلا أنه لم يكلف المجتهد إصابته، وإنما كلف طلبه، فإن أصابه كان مصيباً، وإن أخطأ كان مخطئاً عند الله لا في الحكم" ٦/ ٢٤٥، ٢٤٦ وليس وراء هذا النص مزيد بيان يفصح عن مذهبه في هذا الأصل.

(٢) نقل ابن قدامة عن الأئمة أبي حنيفة ومالك وأحمد ورواية عن الإمام الشافعي القول بعدم وجوب الإعادة في هذه الصورة لما روي عن عامر بن ربيعة عن أبيه قال: كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفرٍ، في ليلة مظلمة، فلم ندرِ أين القبلة، فصلى كل رجلٍ حياله، فلما أصبحنا ذكرنا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فنزل: وذكر روايات أخرى تشهد بعدم وجوب الإعادة حالة تبين الخطأ في التحري. المغني ٢/ ١١٢، ١١١.

(٣) انظر هذه القاعدة في: المنثور ٢/ ٣٥٣، الأشباه والنظائر للسيوطي (٢٨٩)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (١٨٨)، ترتيب اللآلي ٣/ ٩٢٦، درر الحكام ١/ ٦٤، المدخل الفقهي العام ٢/ ٩٧٦.

الإصابة، فإذا بان الخطأ سقط الاعتبار، وسقطت إباحة العمل، فيقع العمل باطلاً.

ومع أننا نجد هذه القاعدة عند بعض فقهاء الحنفية إلا أن المتتبع لصنعتهم الفقهية يجد أن للظن عندهم اعتباراً في بناء الأحكام الشرعية عليه وإن بان خطؤه، بل إن السرخسي في كتابه المبسوط قد عقد كتاباً كاملاً سماه كتاب التحري، ضمنه مسائل التحري في أبواب الفقه المختلفة، ويظهر لمن تتبع كلامه أنه يبني كثيراً من الأحكام على الظن مطلقاً وإن بان خطؤه[١] نعم الحنفية قد لا يعتبرون الظن إذا بان خطؤه في بعض الصور، وعندهم ضابط يجمع تلك الصور التي لا يعتد فيها بالظن السابق وهو: أن يمكن الوقوف على الإصابة في مطرد العادة، فكل مسألة بان فيها الخطأ بعد التحري مع إمكان الإصابة في مطرد العادة وجبت فيها الإعادة وإبطال ما بني على الظن[٢] وهذا في حقيقته اتهامٌ للاجتهاد وليس للعمل بالظن، فكأنهم يجعلون إمكان الإصابة في مطرد العادة أمارةً على تقصير المتحري؛ إذ لو أعطى التحري حقه لما أخطأ، يشهد لهذا التفسير أنهم أخذوا بهذا الضابط في أصل الاجتهاد الذي خالف قاطعاً، فمع أن اطراد أصلهم في التصويب يقضي بتصويب العمل في هذه الصورة إلا أنهم يبررون إبطال العمل بهذا الضابط.

قال الدبوسي: "بخلاف حادثةٍ فيها نص لم يشعر به، وعمل بالرأي بخلافه-أي فيبطل العمل الذي بني على الاجتهاد -؛ لأنه كلف العمل بالرأي بشرط أن لا يخالفه نصٌّ على ما قاله المخالف، لأن النص الذي يخالفه مما ينال حال الحاجة إلى العمل، لولا تقصير منه في الطلب، فإنه لو كان طلبه من قبل أمكنه العمل به حال حاجته هذه"[٣].

---

(١) انظر: المبسوط ١٠/ ١٨٥ وما بعدها.

(٢) انظر: المصدر السابق ١٠/ ١٨٩.

(٣) تقويم الأدلة ٤١٤.

فإذن ضابط المسائل التي لا يعتبرون فيها العمل بالظن الخاطئ يقيناً هو: أن ما يوقف على حقيقته في مطرد العادة فالتكليف منوطٌ فيه بالإصابة؛ وبنو على ذلك بعض الفروع منها على سبيل المثال أن القاضي لو اجتهد في تحقيق مناط العدالة في الشاهد فحكم بعدالته وأمضى شهادته ثم بان فاسقاً فحكمه صحيح ولا ينقض، ولكن لو بان الشاهد كافراً فإن الحكم باطلٌ، ولا عبرة بظن العدالة في الشاهد؛ لأن الكفر مما يوقف عليه في مطرد العادة لولا تقصير القاضي في التحري[١].

وكذلك لو تحرى في ثوبين أحدهما نجس وآخر طاهر، فإن صلى في أحدهما ثم جاءه رجلٌ لم يكن عنده حالة الاجتهاد فأخبره بنجاسة أحدهما على التعيين فإن صلاته صحيحة، بخلاف ما لو وجد عين النجاسة بعد أداء الصلاة فإن صلاته باطلة، وتحريه لا اعتداد به؛ لأن العادة تقضي بقصور الطلب منه في مثل هذه الحالة[٢].

ومن تطبيقات قاعدة التحري تحري الفقير لإخراج الزكاة:

فعند أبي حنيفة أن من تحرى بصدقته فقيراً فبان غنياً أجزأته؛ لأن الأمر متوجهٌ إليه بالدفع إلى إنسان على تحري الفقر، أما حقيقة الفقر فلم يكلف العلم بها.

وعند الشافعي أن الصدقة في هذه الصورة لا تجزئه؛ لأنه بان غنياً فكان كالاجتهاد مع النص، وهو اختيار أبي يوسف من الحنفية[٣].

ومسائل التحري أكثر التصاقاً بفقه الإمامين أبي حنيفة والشافعي، في

---

(١) انظر: المبسوط ١٠/ ١٨٩.

(٢) انظر: تقويم الأدلة ٤١٤.

(٣) انظر: تقويم الأدلة ٤١٤، العدة ٥/ ١٥٧٧، المبسوط ١٠/ ١٨٧، الأشباه والنظائر للسيوطي (٢٩١)، وقد عجبت أن القاضي أبا يعلى علل عدم وجوب الإعادة مع تبين الغنى بأنه يلزم من الإعادة نقض الاجتهاد بالاجتهاد، مع أن صورة المسألة في حال تيقن خطأ الاجتهاد الأول؛ وهي صورة تُنقَضُ على أصله.

حين أن الحنابلة والمالكية يذكرون مسألة القبلة، ولا يبنون مسائل الآنية واللباس على التحري بل يطلبون اليقين[١] وهذا يقوي بناء هذا الباب على قاعدة التصويب بناءً على ما حققته من اختيارٍ للإمامين أبي حنيفة والشافعي، في حين أن منهج المخطئة قد يليق به طلب اليقين في مثل هذه المسائل.

والحقيقة أن منهج مقتصدة المصوبة أكثر اطراداً في مسائل التحري، وهو الأقرب لمقاصد الشريعة في هذا الباب، والنظائر الكثيرة تشهد له، فالشريعة تعتبر الظن في كثير من الصور وإن بان خطؤه، مادام الظن قد حصل من طريق صحيح، أما القول بعدم اعتبار الظن الذي بان خطؤه مطلقاً، أو طلب اليقين في صور الاشتباه فإنه لا يتواءم مع واقع الشريعة، بل إن المخطئة لم يطردوا هذه القاعدة في بعض الصور، معللين ذلك بدلائل أخرى أخرجتها عن الأصل العام، كما قال أبو يعلى: "فإن قيل: لا يمتنع أن يكون هناك مطلوبٌ ولم يكلف إصابته، كالقبلة، والفقر، ويوم عرفة. قيل: هناك كلف الإصابة، ولكن سقطت الإعادة لدلائل شرعية ذكرناها في مواضعها"[٢].

أي أن هذه الصور وإن بان الظن فيها خاطئاً يقيناً إلا أنه معتبرٌ في تصحيح العمل لدلائل أخرى، ولأجل هذه الدلائل أصبح الاجتهاد مسقطاً وليس مبيحاً فقط.

بل إن أصل قاعدة (لا عبرة بالظن البين خطؤه) فيه خلافٌ عندهم كما هو محررٌ في موضعه من هذا الفن[٣].

وقد ذكر السيوطي قاعدة بصيغة الاستفهام وهي: "القادر على اليقين

(١) انظر: المغني ١/ ٨٦.

(٢) العدة ٥/ ١٥٧٧.

(٣) انظر: التقديرات الشرعية وأثرها في التقعيد الأصولي والفقهي د.مسلم الدوسري (٤٦٤).

هل له الاجتهاد والأخذ بالظن؟"[١] فالأليق بأصل المصوبة أن له الاجتهاد، أما المخطئة فإنهم يطلبون اليقين ويُعرِضون عن الظن، مع أن طلب اليقين في مثل هذه الصورة قد لا ينضبط.

فمثلاً نجد المخطئة لا يجيزون التحري إذا اشتبهت على المصلي ثيابٌ طاهرة بنجسة، بل يصلي في كل ثوبٍ بعدد النجس، ثم يزيد صلاة؛ لأنه قادرٌ على اليقين، واختار أبو حنيفة والشافعي أنه يتحرى ويصلي صلاةً واحدة في ثوب واحد[٢].

فالظاهر لي في مثل هذه الصورة أن الأليق بيسر الشريعة جواز التحري؛ لأن اليقين وإن تيسر في صورة الثوبين أو الثلاثة، إلا أنه قد يشق على المكلف في صورةِ الثياب المتعددة، بل إنه قد لا يعلم عدد النجس منها حتى يصلي بعدده ويزيد واحدة.

وهذا يقوي منهج المصوبة في توسيع قاعدة بناء الأحكام الشرعية على الظن، إذا لم ينضبط البناء على اليقين.

الثانية: إذا تغير الاجتهاد بعد إمضاء العمل فما الحكم في صورة الإمضاء؟

سبق أن بينت أن أصل المصوبة يقضي بأن التكليف منوطٌ بتحري الإصابة؛ ولذلك يصححون العمل بالاجتهاد قطعاً، أما المخطئة فإنهم يعلقون التكليف بالإصابة؛ ولذلك يصححون العمل ظناً، فالاجتهاد عندهم يبيح العمل ولا يسقط التكليف، وعند أولئك يسقط التكليف، وتظهر ثمرة هذا الاختلاف جليةً في صورة الاجتهاد الذي أمضي بالعمل ثم تغير بعد الإمضاء، ولاسيما في عمل المجتهد لنفسه، وهذه الصورة سأبسط الكلام عنها عند الكلام عن نقض الاجتهاد ضمن البحث في الأثر الأصولي لقاعدة

(١) انظر: الأشباه والنظائر ٣٣٢.

(٢) انظر: المغني ١/ ٨٥، ٨٦.

التصويب والتخطئة، ولكن مرادي هنا أن أشير إلى محل الأثر عند التطبيق وذلك كالآتي:

المصوبة يرون أن إمضاء الاجتهاد بالعمل بمنزلة اتصال الاجتهاد بحكم الحاكم، أي أنه لا ينقض في صورة الإمضاء حالة تغير الاجتهاد، ويُستأنَف العمل بالاجتهاد الثاني في القضايا المماثلة، وهذا هو معنى تصويب عمل المجتهدين قطعاً عندهم، أي أنه غير قابل للنقض في صورة الإمضاء، فإذا قالوا إن عمل المجتهد صوابٌ قطعاً فمعناه أنه لا ينقض بالاجتهاد بعد الإمضاء، وبعد حكم الحاكم من باب أولى.

فلو أن مجتهداً قال لامرأته: أنت طالقٌ البتة، ورأيه أنه ثلاث، وعزم على الحرمة، وأمضى رأيه فيما بينه وبينها، ثم تحول رأيه إلى أنه طلاقٌ رجعي حرمت عليه هذه المرأة على أنها بائنة؛ لأن عمله بالرأي الأول قد أكسب اجتهاده القطعية، ويستأنف العمل بالاجتهاد الثاني في غيرها من النساء، أو فيها مع غيره من الرجال[١].

وكذلك عكس هذه الصورة لا تجب عليه المفارقة، بل يمسكها باجتهاده الأول الذي أمضاه، ويستأنف العمل بالحرمة مع غيرها من النساء.

وكذلك من أمضى اجتهاده في أن الخلع طلاق يمضي على ذلك وإن تغير رأيه .

وكذلك الحال مع المقلدين له، فلو تغير رأيه لم يجب عليه إبلاغهم بعد الإمضاء، بل لو أبلغهم لم يجز لهم الانتقال إلى العمل بالاجتهاد الحادث بعد إمضاء العمل بالاجتهاد الأول[٢].

هذا كله على أصول المصوبة، والتطبيقات في المذهب الحنفي أقرب مثال على ذلك، أما المخطئة فلا قيمة عندهم لإمضاء العمل بالاجتهاد في

---

(١) انظر: تحفة الفقهاء للسمرقندي ٣/ ٣٣٩، بدائع الصنائع ٧/ ٦.

(٢) انظر: بدائع الصنائع ٧/ ٦.

حق نفس المجتهد مع تغير اجتهاده، ففي الصور السابقة ينيطون الحكم بظنه الحادث، ولا يجيزون له استمرار إمضاء العمل بنقيضه، ففي صورة الطلاق تجب عليه المفارقة إن تغير رأيه إلى البينونة، وكذلك في صورة الخلع بين الفسخ والطلاق يستأنف العمل في صورة الإمضاء الأولى بالاجتهاد الحادث[١].

هذا قياس أصلي المخطئة والمصوبة، مع أنهم قد يعدلون عنه في بعض المسائل التي يُحتاط لها لعظم خطرها كمسائل الفروج، فقد يعدل المخطئة عن أصلهم بمنع المراجعة بعد الخلع الذي اعتقده طلاقاً ثم تغير اجتهاده فاعتقده فسخاً، كما أن المصوبة قد يعدلون عن أصلهم بمنع المجتهد من الإمساك بعد الخلع الذي اعتقده فسخاً ثم تغير اجتهاده فاعتقده طلاقاً.

والحقيقة أن الكرخي عندما رسم قاعدة نقض الاجتهاد -وهو أول من سطرها-[٢] أراد من خلالها دعم أصل الحنفية في تصحيح عمل المجتهدين قطعاً، فهو أراد بالمنع من النقض معنىً أوسع من المعنى الذي فهمه المخطئة من هذه القاعدة وهم يسطرونها في كتب قواعدهم؛ إذ إنه أراد بها المنع من نقض الاجتهاد بالاجتهاد في صورتين:

الصورة الأولى: لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد في الصورة التي اتصل بها حكم حاكم.

الصورة الثانية: لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد في الصورة التي اتصل بها إمضاء العمل بذلك الاجتهاد، فترك العمل بالاجتهاد في تلك الصورة نقضٌ له.

---

(١) انظر: المحصول ٤/ ١٣٩٩، روضة الناظر ٣/ ١٠١٤، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٦، الإبهاج ٣/ ٢٦٥، البحر المحيط ٦/ ٢٦٧، نهاية السول ٢/ ١٠٤٦.

(٢) انظر: أصول الكرخي مع تأسيس النظر (١٧١)، نقض الاجتهاد د.أحمد العنقري ٧١.

فيبقى محل تطبيق الاجتهاد الجديد في الصور المماثلة لها، وهي الصور مجال تغير الاجتهاد.

أما المخطئة فقد جاؤوا وحصروا تطبيق القاعدة فيما اتصل به حكم حاكم، فهو الذي لا ينقض بالاجتهاد، أما ترك العمل بالاجتهاد الأول بعد تغير الاجتهاد فهو واجبٌ عندهم في جميع الصور، ومنها الصورة التي أمضيت بالاجتهاد الأول، وهذا ظاهرٌ في الأمثلة السابقة، ولم يسموا ذلك نقضاً، بل هو عندهم تركٌ للعمل بالاجتهاد الأول بسبب تغير الاجتهاد.

والحقيقة أن المخطئة حصروا قاعدة نقض الاجتهاد بما يوافق أصلهم في التخطئة، فهم لم يصححوا العمل بالاجتهاد قطعاً، وإنما جعلوا الاجتهاد مبيحاً للعمل، بناءً على ظن الإصابة، فلما تغير هذا الظن فقد تغير سبب الإباحة فيتغير معه العمل، ويستأنف العمل بالاجتهاد الحادث، والإمضاء لا قيمة له مع تغير الظن؛ لأنه لم يصح قطعاً في أول الأمر؛ لأن التكليف منوطٌ بالإصابة، ولم تحصل مع تغير الظن.

أما المصوبة فقد صححوا العمل قطعاً، فجعلوا العمل بالاجتهاد مسقطاً للتكليف، موجباً لصحته قطعاً حالة الإمضاء، وليس معنى هذا إلا توسيع صورة المنع من نقض الاجتهاد ليشمل صورة الإمضاء.

ويؤكد كلامي هذا أنني وجدت صياغة القاعدة عند بعض الحنفية مصرحةً بالمنع من النقض في صورة الإمضاء:

فهي عند الكرخي بهذا اللفظ: "الأصل أنه إذا مضى بالاجتهاد لا يفسخ باجتهادٍ مثله، ويفسخ بالنص"[(١)].

وجاء في المبسوط: "ما أمضي باجتهاد لا ينقض باجتهادٍ مثله"[(٢)].

---

(١) أصول الكرخي مع تأسيس النظر (١٧١).

(٢) المبسوط ١٠/١٨٨.

وقال السمرقندي بعد أن ذكر صورة تغير الاجتهاد في الطلاق بلفظ البتة: "لأن ما أمضي باجتهادٍ لا ينقض باجتهادٍ مثله"[١].

وجاء عند الكاساني: "نفس الاجتهاد محل النقض ما لم يتصل به الإمضاء، واتصال الإمضاء بمنزلة القضاء، واتصال القضاء يمنع من النقض فكذا اتصال الإمضاء"[٢].

فانظر كيف حدد الكاساني مجال النقض بالاجتهاد الذي لم يتصل به الإمضاء، ويفهم من كلامه اشتراط أن لا يتصل به القضاء من باب أولى.

فالنقض في صورتين:

الأولى: إذا خالف الدليل القاطع.

الثانية: إذا لم يتصل به القضاء أو الإمضاء.

والمنع من النقض في صورتين:

الأولى: إذا اتصل به القضاء.

الثانية: إذا اتصل به الإمضاء.

فالخلاف بين المصوبة والمخطئة في صورة الإمضاء خاصة كما تبين.

والمقلد له حكم المجتهد قبل الإمضاء أو بعده[٣].

ولكن بعض المخطئة لم يطردوا أصلهم عندما جاؤوا للمقلدين، فاختاروا أنه لا يجب على المجتهد إعلام المقلد بتغير الفتوى بعد إمضاء العمل[٤] والعجيب أنني وجدت ابن قدامة يعلل ذلك بقوله: "لأن عمله بفتياه

---

(١) تحفة الفقهاء ٣/ ٣٣٩.

(٢) بدائع الصنائع ٧/ ٦.

(٣) المصدر السابق ٧/ ٦.

(٤) انظر: روضة الناظر ٣/ ١٠١٥، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٤٦، شرح الكوكب المنير ٤/ ٥١١.

جرى مجرى حكم الحاكم، فلا ينقض ذلك، كما لا ينقض ما حكم به الحاكم"(١).

فهذا بعينه تعليل الحنفية المصوبة لتصحيح عمل المجتهد والمقلد على حدٍّ سواء.

والحقيقة أن المخطئة لن يطّرد أصلهم إلا أن يلزموا المقلد متابعة المجتهد عند تغير فتواه، وإلا وقعوا في ضربٍ من التناقض مع أصلهم في التخطئة؛ ولذا فقد اختار بعضهم وجوب النقض كالرازي، والآمدي، وابن الحاجب(٢).

وقد ظهر لي أن الحنفية يطبقون قاعدة المنع من نقض الاجتهاد في صورة الإمضاء في مسائل التحري، فمثلاً إذا تحرى الرجل بين ثوبين للصلاة في الطاهر منهما ثم صلى الظهر في أحدهما بناءً على التحري، ثم جاء العصر فتغير تحريه وجب عليه الصلاة في الثوب الأول؛ لأنه تأكد بالعمل، والظن الثاني لا مزية له عن الأول، بينما الأول قد أمضي به العمل فوقع قطعياً، فتأكدَ من هذا الوجه.

وكذلك سائر مسائل التحري، متى ما أمضي التحري بالعمل تأكد.

قال الشاشي: "إذا تحرى وتأكد تحريه بالعمل لا ينتقض ذلك بمجرد التحري"(٣).

ومثل له بالتحري في الثياب النجسة.

ويسمون النقض في صور التحري بالانتقال، فمثلاً يمنعون الانتقال من الثوب الذي صلى فيه الظهر إلى الصلاة في الثوب الذي ظنه طاهراً

---

(١) روضة الناظر ٣/ ١٠١٥.

(٢) انظر: المحصول ٤/ ١٣٩٩، الإحكام ٤/ ٢٤٧، مختصر ابن الحاجب مع شرحه تحفة المسؤول ٤/ ٢٧١، الإبهاج ٣/ ٢٦٥، نهاية السول ٢/ ١٠٤٦.

(٣) أصول الشاشي (٢١٦، ٢١٧).

بالتحري الثاني، ولما جاءت مسألة القبلة أجازوا الانتقال، بحيث إذا تغير تحريه بعد أن صلى إلى جهة ما فإنه ينتقل في الصلاة الثانية إلى حيث تحريه الثاني، ويفرقون بين مسألة القبلة والثياب بأن تصحيح صلاة الظهر في أحد الثوبين هو حكمٌ بطهارة ذلك الثوب المعين، فلو نقلنا التحري وبنينا عليه صحة صلاة العصر لكان ذلك حكماً بنجاسة الثوب الذي صححنا فيه صلاة الظهر، مع علمنا أن أحدهما نجسٌ قطعاً، وهذا لا يلزم في القبلة؛ لأن القبلة مما يحتمل الانتقال، فأمكن نقل الحكم بمنزلة نسخ النص[1].

وبنوا على هذا أن المصلي قد يتحرى في الصلاة الرباعية فيصلي كل ركعة إلى جهة، وتصح صلاته[2] ولعل المنزع في ذلك هو ما سبق؛ لأن الجهة مما يحتمل الانتقال والتحول، وإلا فإن أصلهم السابق يقضي بأن إمضاء التحري بالركعة الأولى يؤكد تلك الجهة في بقية الركعات حتى وإن تغير التحري في أثناء الصلاة، فلعلهم راعوا قيدهم السابق.

أما المخطئة فإن الأصل عندهم في مسائل تحقيق المناط طلب اليقين وليس التحري، إلا ما استثني منها لمعنى خاص، كمسألة القبلة، ونحوها.

وقد تأملتُ ثمرات التصويب والتخطئة في مسائل وجوب الإعادة بعد تيقن الخطأ، ونقض العمل بعد الإمضاء، وجملة أحكام مسائل التحري فظهر لي أن المصوبة يجعلون حصول الظن أمارةً يحصل الحكم عندها لا بها؛ وذلك لقيام الدلالة القطعية على وجوب العمل بالظن عند تعذر العلم، ثم لا يضر تحول الظن بعد العمل به في صورةٍ ما؛ لأن الظن الأول إذا

(١) انظر: المبسوط ١٠/ ٢٠٠، أصول الشاشي (٢١٧).

(٢) انظر: المبسوط ١٠/ ١٩٤، ١٩٥، وهي فتوى محمد بن الحسن، وانظر: أصول الشاشي (٢١٧) فقد ذكر نظيراً آخر لهذه المسألة وهي مسألة الاختلاف في عدد تكبيرات صلاة العيد، فلو تغير اجتهاده في الركعة الثانية عمل به، ومضت الأولى بالاجتهاد الأول، فالركعة الأولى خمس تكبيرات موافقة لفتوى ابن عباس - مثلاً -والثانية ثلاث تكبيرات موافقة لفتوى ابن مسعود.

أمضي بالعمل فقد وجب وبلغ الاجتهاد غايته في تلك الصورة، أما المخطئة فعندهم أن الأحكام تبنى على الظن لأن الغالب فيه الإصابة، فإذا بان الخطأ أو تغير الاجتهاد فقد سقط الظن الغالب وما بني عليه، ولا وزن للإمضاء الذي بني على ظنٍّ خاطئ، ولا يسوغ الاستمرار في عملٍ بني على ظنٍّ خاطئ، فالأحكام عندهم تبنى على الظن، لا أنّ العمل يجب عند الظن فحسب.

ومن هنا اختلفوا في طريقة اكتساب العلم في الفقه، فالمصوبة يأخذون العلم من قضيةٍ كلية ثبتت قبل الاجتهاد وهي: أن المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظنه، فالعلم حاصلٌ قطعاً، والظن واقعٌ في طريقه، فالعمل بالظن في جميع الشريعة يرجع إلى هذه القضية الكلية، ومن هنا فمسائل الفقه وإن كانت ظنية إلا أنها ترجع إلى قضية علمية(١).

أما المخطئة فهم يطلبون العلم من جهة الطريق الظني الذي ثبت به الحكم، فإذا غلب على ظن المجتهد إصابة الحكم، فهذا اعتقاد جازم منه، فقد ثبت عنده العلم باعتقاد الرجحان، وهذا العلم لا يستغني عنه مجتهدٌ في مسألة من مسائل الفقه، أما العلم برجحان الاعتقاد في نفس الأمر فليس بواجب حتى يصح العمل، ولكن المجتهد لا يزال باجتهاده يطلب هذا العلم، فالعمل بالظن في جميع الشريعة لن يصح لولا أنه قائمٌ على اعتقاد الإصابة في نفس الأمر، وحيث بنيت الأحكام على هذا الظن الغالب فقد بنيت على علم؛ لأن المجتهد عمل بما علم أنه أرجح من غيره، ولولا اعتقاد الإصابة في نفس الأمر لما صح العمل بهذا الظن(٢).

وخلاصة هذا الجانب أن الفقه عند المصوبة هو: اعتقاد وجوب

---

(١) انظر: المحصول ١/ ٦، التحصيل ١/ ١٦٧.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٤.

العمل عند حصول الظن، وعند المخطئة هو: اعتقاد الإصابة بالظن ووجوب العمل بناءً على هذا الاعتقاد، وقد بان الفرق بين الاعتقادين.

قال الجصاص: "فعلمتَ أن التكليف في هذه المواضع متعلقٌ بإمضاء الحكم بما غلب على ظنه، لا الاعتقاد للظن، وكلٌّ ما كلف من ذلك وأُمر بإمضائه، وغلب في ظنه فإنه جائزٌ ورود النص بمثله"[١].

وأختم الكلام عن الثمرات التطبيقية بالإشارة إلى بعض المسائل التي قد يُتوهم بناؤها على التصويب والتخطئة:

المسألة الأولى: استخلاف المخالف.

رتب الإسنوي هذه المسألة على التصويب والتخطئة، فأصل المخطئة يمنع من استخلاف المخالف في المذهب ليلي القضاء في مسألةٍ ما؛ لأنه يعينه على إمضاء القضاء بما يعتقده المستخلِف خطأً، أما أصل المصوبة فهو يقضي بجواز الاستخلاف لعدم وجود الخطــأ أصلاً[٢].

والحقيقة أن هذا البناء غير صحيح؛ لأن المخطئة وإن قالوا بالحق الواحد في مسائل الاجتهاد، إلا أنهم لم يقولوا بتعيينه في جهةٍ ما، بل هو مبهمٌ غير معين، فإذن يسوغ استخلاف المخالف حتى وإن قضى برأيه؛ لأنه ربما قضى بالصواب، ثم إنه يقضي بموجب ظنه، وهذا هو الواجب عليه، سيما أن الفقهاء يشترطون في القاضي الاجتهاد، وهو مجالٌ لاختلاف الآراء في المسألة الواحدة.

قال الإسنوي: "والمعروف في المذهب خلافه-أي خلاف المنع-، وحينئذٍ فيحكم النائب بمقتضى مذهبه"[٣].

---

(١) الفصول ٢/ ٤٤٠.

(٢) انظر: التمهيد ٥٣٤.

(٣) المصدر السابق ٥٣٤.

المسألة الثانية: الصلاة خلف المخالف في المذهب في ركن أو شرط أو واجب:

وصورة المسألة أن يصلي حنبلي خلف مالكي لا يرى الوضوء من الدم، فهل يصح الائتمام، أم أنه يعيد الصلاة؟

ذكر ابن قدامة من تعليلات المجيزين للصلاة قولهم: "ولأن كل مجتهدٍ مصيب"[١].

والحقيقة أن هذه المسألة ليست من ثمرات التصويب والتخطئة؛ لأن المخطئة يجيزون الصلاة خلف مثل هذا الإمام حتى وإن قالوا بعدم تعدد الحق في مسائل الاجتهاد؛ لأن الحق عندهم غير معين في جهةٍ واحدة معلومة قطعاً، ولذا فاختيار الحنابلة جواز الصلاة في هذه الصورة وأمثالها لا يناقض قاعدة التخطئة في مذهبهم.

قال ابن الشاط في بيان الفرق الصحيح بين هذه المسألة ومسألة المنع من التقليد في مسائل تحقيق المناط كالاجتهاد في القبلة والأواني والثياب:

"الفرق الصحيح أن مسألة اقتداء المالكي بالشافعي لا يمكن الخطأ فيها على القول بتصويب المجتهدين، أو لا يمكن تعيين الخطأ فيها على القول بعدم التصويب، ومسألة الأواني ونحوها لابد من الخطأ فيها، ويمكن تعيينه في بعض الأحوال"[٢].

ومعنى هذا الفرق أن المخطئة والمصوبة يجيزون الائتمام، ولا يناقض أصلهم في قاعدة التصويب والتخطئة.

---

(١) المغني ٣/ ٢٤.

(٢) إدرار الشروق مع الفروق ٢/ ١٠٧.

المسألة الثالثة:

يورد الأصوليون بعض المسائل الفقهية في ثنايا مناقشة الأدلة بين المذهبين، مثل مسألة النكاح بغير ولي، ومسألة الاختلاف في كنايات الطلاق بين زوجين مجتهدين، ونحوها من المسائل، والحقيقة أن هذه المسائل أوردت بغرض إثبات التناقض على مذهب المصوبة، وأنه يلزم عليه إشكالات عند التطبيق، فهذه الفروع ليست ثمرات مترتبة على التصويب والتخطئة، بل هي إشكالات تأتي في سياق الاستدلال على تناقض مذهب المصوبة، وأنه يلزم عليه إشكالات عند التطبيق، وبيان الإشكال كما يلي:

إذا تزوج مجتهدٌ امرأة بغير ولي وهو يعتقد جواز ذلك، ثم عقد عليها مجتهدٌ آخر يرى اشتراط الولي وبطلان نكاحها الأول، كيف يدفع الإشكال من يرى أن كل مجتهدٍ مصيب؟!

ومثل ذلك لو اختلف الزوجان المجتهدان في كنايات الطلاق، فرأت الزوجة أن قول الزوج لها: أنت بائن، تقع بينونة، ورأى الزوج أنها تقع رجعية، فكيف يدفع الإشكال من يرى أن كل مجتهدٍ مصيب[1]؟!

والحقيقة أن هذه احتمالات فقهية بعيدة ونادرة، ثم إنها لو حصلت فإن مرد الفصل فيها إلى القضاء، وليس التخريج على أصل المخطئة؛ لأنه يلزم على أصلهم عين الإشكال؛ لأنهم لم يعينوا الحق في جهة، بل هو عندهم مبهم، فيرد نفس الإشكال على مذهبهم أيضاً[2].

والمراد هنا بيان أن مثل هذه المسائل ترد على سبيل الإشكال وليس الثمرة؛ لأن الثمرة ما يمكن بناؤه على كلا المذهبين مع الاختلاف في البناء، وليس ما يتعذر فيه البناء.

---

(١) انظر: بذل النظر ٦٩٩، المستصفى ٢/ ٤١٨، المنخول (٤٥٥)، التنقيحات (٣٢٧)، المحصول ٤/ ١٣٩٧، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٠، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٧٠، الإبهاج ٣/ ٢٦٤، تيسير التحرير ٤/ ٢٠٨.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٤٢٠.

المبحث السابع

الأصول التي بني عليها الاختلاف في مسألة التصويب والتخطئة

الاختلاف في التصويب والتخطئة في حوادث الاجتهاد بُني على أصولٍ أعلى منه، حاول المختلفون أن يطردوا أصلهم هناك بالاختيار هنا، وهذه الأصول ترجع إلى ثلاثة:

الأصل الأول: وجوب رعاية الأصلح على الله تعالى.

اختلف المعتزلة مع الجمهور في رعاية الأصلح للمكلفين هل تجب على الله تعالى؟

فالمعتزلة يرون أنه يجب على الله تعالى رعاية الأصلح للمكلفين، بمعنى أن الله تعالى أوجب على نفسه ذلك حكمةً منه وعدلاً(١).

والجمهور يخالفون المعتزلة في هذا الأصل، فيرون أن رعاية الأصلح تفضلٌ منه وكرمٌ، فليس يجب عليه شيءٌ سبحانه، بل هو الموجب لما شاء، فما أولى من خيرٍ ففضلٌ، وما ابتلى به من شرٍّ فعدلٌ(٢).

وقد بنى المعتزلة على هذا الأصل نفيَ مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد؛ إذ لو كان في مسائل الاجتهاد حقٌّ معين لوجب على الله تعالى أن يدل عليه بما يفيد العلم به، فلا يتوه عنه مجتهد، فمصلحة المكلفين في

---

(١) انظر: شرح العمد ٢/٢٦٦، المعتمد ٢/٣٨٦، المحصل (٢٠٤)، تلخيص المحصل للطوسي بهامش المحصل (٢٠٤)، درء القول القبيح (٩٧).

(٢) انظر: المحصل وبهامشه التلخيص ٢٠٤، الإحكام للآمدي ٤/٢٣٦، درء القول القبيح (٩٧)، نهاية الوصول ٩/٣٨٥٥، كشف الأسرار للبخاري ٤/٤٣.

إصابة ذلك الحكم، فلما لم يوجد القاطع في مسائل الاجتهاد علمنا عدم وجود مطلوبٍ معين فيها، فوجب القول بإصابة الجميع ضرورة وجوب رعاية الأصلح للمكلفين[١].

والبناء على هذا الأصل ظاهرٌ عند استدلال المصوبة لقولهم بنفي مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد:

جاء في شرح العمد: "ويدل على ذلك أنه لو كان الحق مما اختلف فيه من مسائل الاجتهاد واحداً دون ما خالفه لوجب أن يدل الله تعالى إليه، ويميزه عما يخالفه تمييز الدليل عن الشبهة، حتى يقطع المجتهد في ذلك الحكم على أنه هو الحق الذي لا يجوز تغيير اجتهاده فيه"[٢].

وجاء في المعتمد: "لو كان الحق واحداً من الأقاويل، وما عداه خطأ، لكان الله قد كلفنا العدول عن الخطأ إلى ذلك القول الصواب، ولوجب أن ينصب لنا دليلاً قاطعاً عليه؛ لنثق بعدولنا عن الخطأ إلى الصواب"[٣].

وقال الآمدي رداً على هذا الاستدلال: " لا نسلم أنه لو كان الحكم في الواقعة معيناً لنصب الله عليه دليلاً قاطعاً؛ إذ هو مبنيٌ على وجوب رعاية الحكمة، وقد أبطلناه في كتبنا الكلامية"[٤].

وقال الصفي الهندي عن هذا الاستدلال إنه: "مبنيٌ على قاعدة التحسين والتقبيح، وقد مرّ إبطالها"[٥].

---

(١) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٦٦، المعتمد ٢/ ٣٨٦.

(٢) شرح العمد ٢/ ٢٦٦.

(٣) المعتمد ٢/ ٣٨٦.

(٤) الإحكام ٤/ ٢٣٦، ونفْي الحكمة بإطلاق هو منهج الأشاعرة، وهو خلاف منهج السلف وأئمة أهل السنة الذين أثبتوا لله حكمة في خلقه وأمره، ولكنهم لا يوجبون عليه شيءً -سبحانه- كما هي أصول المعتزلة في رعاية الحكمة. انظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٤٤.

(٥) نهاية الوصول ٩/ ٣٨٥٥.

وقال البزدوي: "وإنما نسبنا القول بتعدد الحقوق إلى المعتزلة لقولهم بوجوب الأصلح"(١).

وقال البخاري: "فمن قال من أهل الاعتزال بالتصويب بناءً على وجوب الأصلح"(٢).

وقد عجبت من صنيع ابن عبد الشكور وشارحه الأنصاري وهما يفندان صحة نسبة التصويب إلى جميع المعتزلة بحجة أن قاعدة الحسن والقبح عندهم تتناقض مع القول بنفي مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد:

جاء في مسلم الثبوت مع الشرح: "ونسبته إلى جميع المعتزلة لم تصح؛ كيف والحسن أو القبح عندهم في مرتبة الذات، فما فيه حسنٌ واقعيٌ هو الواجب لا يمكن أن يكون محرماً، وما فيه القبح الواقعي فهو محرمٌ لا غير، ولا ينقلب الحسن والقبح الذاتيان"(٣).

والحقيقة أن نفي مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد يتوافق مع أصل المعتزلة في الحسن والقبح؛ لأنهم راعوا فيه قاعدة وجوب الأصلح على الله تعالى، وهذه القاعدة تأتي فرعاً من فروع القول بالحسن والقبح عند المعتزلة.

قال الطوسي(٤) في تلخيصه لمحصل الرازي: " ليس هذا الوجوب

---

(١) أصول البزدوي مع شرح البخاري ٤/ ٤٣.

(٢) كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٤٤.

(٣) فواتح الرحموت ٢/ ٤١٧.

(٤) نصير الدين محمد بن محمد بن الحسين الطوسي الفارسي، متكلمٌ وفيلسوف رافضي، ولد سنة ٥٩٧هـ، كان وزيراً لهولاكو قائد المغول، واتهم بالتآمر مع الوزير ابن العلقمي ضد الخليفة المستعصم بالله وضد أهل السنة بعد سقوط بغداد، حتى قيل أنه هو الذي أشار على هولاكو بقتل الخليفة، صنف في علم الكلام، من مؤلفاته: قواعد العقائد، التلخيص في علم الكلام، وغيرها. توفي سنة ٦٧٢هـ.

انظر: البداية والنهاية ١٣/ ٣١٣، الوافي بالوفيات ١/ ١٧٩، منهاج السنة ٣/ ٣٨.

بكون الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء، بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم، كما أن القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم، والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه"[١].

أي أن الكلام في وجوب رعاية الأصلح هو عين الكلام في الحسن والقبح؛ لأن الأول فرعٌ عن الثاني.

وفي المقابل فقد حاول الدكتور أحمد الريسوني بناء تصويب الأشاعرة الذي قرره الغزالي على أصلهم في نفي الحسن والقبح مطلقاً، فلما نفوا حسن الأفعال وقبحها في ذاتها ناسب أن ينفوا مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد[٢].

والظاهر عندي أن هذا البناء غير صحيح، وإنما حاول الريسوني التقاطه من عبارة وردت عند الغزالي في سياق استدلاله لرأيه حيث قال: "وإنما غلط فيه الفقهاء من حيث ظنوا أن الحلال والحرام وصفٌ للأعيان، كما ظن قومٌ أن الحسن والقبح وصفٌ للذوات"[٣].

والظاهر أن قاعدة الحسن والقبح عند الأشاعرة لا يلزم عنها القول بنفي مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد؛ لأن تعلق قاعدة التصويب بالحسن والقبح يقع تحت فرعٍ من فروعها وهو وجوب رعاية الأصلح، وقد علم أن الأشاعرة لم يقولوا به، ثم إن بعض محققي المذهب الأشعري من المتقدمين والمتأخرين ينفون الحسن والقبح مطلقاً ثم يثبتون مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد كالإسفراييني، وابن فورك، والرازي والآمدي وغيرهم.

إذا تبين بناء القول في التصويب على هذا الأصل فأقول:

---

(١) تلخيص المحصل للطوسي (٢٠٤).

(٢) انظر: نظرية التقريب والتغليب (٢٠٤، ٢٠٥).

(٣) المستصفى ٢/ ٤٣٣.

إن القول بنفي مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد بناءً على هذا الأصل باطلٌ لوجهين:

الوجه الأول: أن الأصل الذي بني عليه باطل، فليس يجب على الله شيءٌ، بل الشريعة تأتي بمصالح المكلفين فضلاً من الله وكرماً، كما هو مذهب أهل السنة والجماعة، وحيث بطل الأصل فقد بطل ما بني عليه.

الوجه الثاني: على التسليم بأن رعاية الأصلح واجبةٌ على الله تعالى، فليس في إثبات مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد مع عدم الدلالة القاطعة عليه ما ينافي هذا الأصل؛ لأن مصلحة المكلفين قد تكون في بناء أحكام الاجتهاد على الدلالة الظنية لنيل ثواب الظن والاجتهاد، وقد علم أن طلب الإصابة من طريق الظن شديد، ففيه مزيد ثوابٍ للمجتهدين، ثم ما المانع أن تكون ثمة حكمٌ وأسرار لم نطلع عليها تكون أبلغ في مراعاة مصالح المكلفين[١].

الأصل الثاني: التكليف بما لا يطاق.

لقد اشتهرت مقولة خلص المصوبة عند الأشاعرة، فقد قال بها أبو الحسن الأشعري، وأبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين الجويني، وأبو حامد الغزالي، وهؤلاء يمثلون رؤوس المذهب الأشعري، ولكنهم لم يقولوا بمقولة المعتزلة في الأصل السابق فيما يتعلق برعاية الأصلح، بل هم مع الجمهور في أنه لا يجب على الله شيءٌ، بل جميع المصالح فضلٌ منه وكرمٌ، فهل قولهم بنفي مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد يناقض أصولهم الكلامية؟

قال البزدوي: " وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول بالأصلح"[٢].

أي أنه يلزم كل من نفى مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد أن يلزم

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٦.

(٢) أصول البزدوي مع شرح البخاري ٤/ ٤٣.

أصول المعتزلة، فالأشعري حيث نفى مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد يلزمه أن يقول بوجوب الأصلح على الله تعالى.

ولعل الالتفات للمنزع الاعتزالي للقول بالتصويب هو ما جعل الشيرازي يقول عن اختيار أبي الحسن الأشعري إنه بقية اعتزال في أصوله رحمه الله[(١)].

والتحقيق في هذا الباب أنه لا يلزم من مقولة التصويب التزام أصول المعتزلة؛ لأن للمسألة منزعاً آخر يتوافق مع أصول الأشاعرة وهو: المنع من تكليف ما لا يطاق.

قال البخاري: " واعلم أن القول بالتصويب لا يؤدي إلى القول بالأصلح لا محالة، فإن كثيراً من أهل السنة ذهبوا إليه مع إنكارهم القول بالأصلح، ولكنّ مبنى التصويب على أمرين: أحدهما: وجوب الأصلح كما ذكر الشيخ رحمه الله. والثاني: امتناع تكليف ما ليس في الوسع، أو ما فيه حرج، فمن قال من أهل الاعتزال بالتصويب بناءً على وجوب الأصلح، ومن قال من أهل السنة بناءً على امتناع تكليف ما ليس في الوسع، أو ما فيه حرج "[(٢)].

فإذن يتحصل لدينا أصلٌ آخر يبنى عليه القول بالتصويب ونفي مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد وهو: تكليف ما لا يطاق، وهذا الأصل وإن احتمل تفصيلات دقيقةً إلا أننا إن فسرناه بالقدرة الشرعية المصححة للفعل، والتي هي مناط الأمر والنهي، فلاشك أن الجميع يتفقون على امتناع التكليف بما لا يطاق بهذا المعنى، وبناءً عليه فإن خلص المصوبة من الأشاعرة يمنعون التكليف بإصابة مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد، مع عدم قيام الدلالة القاطعة عليه؛ لأن هذا التكليف خارج عن القدرة:

---

(١) انظر: شرح اللمع ٢/١٠٤٨.

(٢) كشف الأسرار للبخاري ٤/٤٣، ٤٤.

قال الجويني: " فإن قالوا إنا كلفنا العلم، ولم ينصب عليه دليلٌ يوصل إليه المتمسك به، فهذا خرقٌ لإجماع الأمة، وذلك أنهم أجمعوا على أن المكلف إنما يكلف العلم فيما يتصور فيه الاستدلال المفضي إلى العلم؛ إذ التكليف إنما يتعلق بما يدخل تحت المقدور ".[١]

وقال الغزالي: " فإذاً: الحاصل أن الإصابة محالٌ أو ممكن: ولا تكليف بالمحال ".[٢]

وقال: " لا يجوز أن يكون مأموراً بإصابة ما ليس عليه دليلٌ قاطع؛ فإنه تكليفٌ بما لا يطاق "[٣].

وقال الرازي حكايةً لدلالة المصوبة: " لا يجوز ألا يكون عليه دليلٌ؛ لأنه لو كان كذلك لكان التكليف به تكليفاً بما لا يطاق، وإنه غير جائزٍ "[٤].

وقال الصفي الهندي: " لو كان لله تعالى في الواقعة حكمٌ معين، ولم يوجد عليه دليلٌ قاطع لكان التكليف بذلك الحكم حينئذٍ تكليفَ ما لا يطاق "[٥].

وقال البزدوي: "احتج من ادعى الحقوق: بأن المجتهدين جميعاً لما كلفوا إصابة الحق، ولا يتحقق ذلك على ما في وسعهم إلا أن يجعل الحق متعدداً، وجب القولُ بتعدده تحقيقاً لشرط التكليف "[٦].

إذا تبين بناء قول الأشاعرة بالتصويب على هذا الأصل فأقول:

إن القول بنفي مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد بناءً على منع التكليف بما لا يطاق فيما يرجع إلى القدرة المصححة للتكليف باطلٌ لوجهين:

---

(١) التلخيص ٥١٢.

(٢) المستصفى ٢/ ٤١٤.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٤٤٦.

(٤) المحصول ٤/ ١٣٨٧.

(٥) نهاية الوصول ٩/ ٣٨٥٣.

(٦) أصول البزدوي مع شرح البخاري ٤/ ٢٧.

الوجه الأول: أن بالإمكان تصحيح قضية التكليف مع إثبات مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد، وذلك بأن يكون فرض المجتهد تحري الإصابة، وحيث فعل فقد وقع اجتهاده وعمله صحيحاً حتى وإن أخطأ المطلوب، وهذا يحقق محاسن التخطئة والتصويب، ويصحح التكليف؛ لأن التكليف على هذا الوجه يسع المجتهد ولا يوقعه في حرج.

قال البزدوي: "صحة التكليف تحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد وإصابته ابتداءً"[(١)].

وقال البخاري: "إنما لم يصح التكليف إذا كلفوا بإصابة ما عند الله تعالى من الحق، ولم يكلفوا بها، إما لعدم الدليل عليه، أو لخفائه بحيث لا يصل إليه كل أحدٍ، بل كلفوا الاجتهاد للإصابة، فإن أصابوا أجروا، وإن أخطأوا عذروا وأجروا على الطلب، فكانوا مصيبين في الاجتهاد وإن أخطأ بعضهم الحق، فلم يلزم تكليف ما ليس في الوسع"[(٢)].

والحقيقة أن خطأ الأشاعرة بنفي مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد أبلغ من خطأ المعتزلة؛ لأن أصول الأشاعرة لا تعضد هذا القول، فإن راموا تصحيح قضية التكليف فذلك حاصلٌ بدون الإصرار على خلو مسائل الاجتهاد عن حكمٍ معين عند الله تعالى، وذلك بتصويب الاجتهاد والعمل دون العلم انتهاءً، ولو فعلوا لاطرد أصلهم مع أصول أخرى كقولهم بقدم الحكم كما سيأتي، أما المعتزلة فقد طردوا أصلهم في الحسن والقبح كما سبق، فإذن لا معنى لنفي مطلوبٍ معين على أصول الأشاعرة.

الوجه الثاني: المخطئة الذين أناطوا التكليف بالإصابة لم يطلقوه هكذا، بل بعضهم قال بتحول قضية التكليف انتهاءً كما هو مذهب المقتصدة من المصوبة، وبعضهم شرط التكليف بالقدرة، فحيث لم يصب المجتهد

(١) المصدر السابق ٤/ ٣٤.
(٢) كشف الأسرار ٤/ ٣٤.

انتهاءً فلا حرج عليه، وهذا لا ينافي اشتراط القدرة لصحة التكليف[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " وهو إنما أمر بالحق، لكن بشرط أن يقدر عليه، فإذا عجز عنه لم يؤمر به، وهو مأمورٌ بالاجتهاد، فإذا كان اجتهاده اقتضى قولاً آخر فعليه أن يعمل به، لا لأنه أمر بذلك القول، بل لأن الله أمره أن يعمل بما يقتضيه اجتهاده، وبما يمكنه معرفته، وهو لم يقدر إلا على ذلك القول، فهو مأمورٌ به من جهة أنه مقدوره، لا من جهة عينه "[٢].

الأصل الثالث: الأدلة الظنية بين الذاتية والنسبية.

يتفق المختلفون في التصويب والتخطئة عند التحقيق[٣] على أن مسائل الاجتهاد ليس عليها أدلة قطعية توصل إلى العلم بالمطلوب، وإنما عليها أدلةٌ ظنية، ومن هنا يبدأ الكلام في الأدلة الظنية هل تفيد مدلولاتها حقيقةً أو أنها تثير الظن فقط، أو بعبارةٍ أخرى هل هذه الأدلة توصل إلى الظن حقيقةً، أو أن الظن يحصل عندها لا بها؟

اختار فريقٌ من المتكلمين أن الأدلة الظنية نسبيةٌ في ذاتها، فهي لا توصل للظن حقيقةً وإنما تثير الظن فيحصل عندها لا بها، فيتحصل لدى المجتهد رجحان الاعتقاد لا اعتقاد الرجحان، ومعنى هذا أن الظن ليس له مسلكٌ واحدٌ في العقل كالعلم، بل له مسالك متعددة، تختلف باختلاف الطبائع والأحوال، فالظنون تتعلق بالشيء الواحد في حال واحدة على وجوهٍ مختلفة، وهذا معناه أن وجود الدليل الظني لم يقصد منه الوصول إلى مظنونٍ معين، بل المقصود منه إثارة الظن، وإثارة الظن تختلف من شخصٍ لآخر، فالأدلة الظنية تثمر رجحان الاعتقاد لا اعتقاد الرجحان.

وهذا الفريق يسمي الأدلة الظنية أمارات على الحقيقة وأدلةً مجازاً،

---

(١) انظر: المحصول ٤/ ١٣٨١، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٩.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٧، ٢٨.

(٣) سبق أن أشرت إلى أن من فرق المخطئة من يقول بقيام الدلالة القاطعة على الحق في مسائل الاجتهاد، وقد بينت أن هذا القول لا يمكن حمله على القطعية المشهورة عند الأصوليين وإلا لخرجت عن كونها مسائل اجتهاد، وإنما نظر هؤلاء إلى قطع المجتهد برجحان اعتقاده، وهذا قد لا ينازع فيه. انظر: ص (٣٠٠) من هذا البحث.

والأمارة هي العلامة، فهذه الأدلة الظنية علامات يحصل الظن عندها، وهي علامات لجواز العمل بهذا الظن الحاصل، وحيث سميت أدلةً فذلك مجازٌ؛ لأنها لا توصل الناظرين على السواء إلى مطلوبٍ واحد، بل تختلف من شخصٍ لآخر، وهذا معنى النسبية.

واختار هذا المنهج بعض الأصوليين، بل جعل الآمدي اصطلاح الأصوليين بإزائه[1].

ومنهج الفقهاء وأكثر الأصوليين أن الأدلة الظنية حقيقية، وأنها توصل إلى مظنون معين وإن اختلف المستدل، وأن المطلوب بالنظر فيها اعتقاد الرجحان وليس مجرد رجحان الاعتقاد؛ فإن للظنون مسالك في العقول كما للعلوم، وحيث نصبت الدلالة الظنية فإن المقصود منها أن توصل المستدل إلى مطلوبٍ معين، لا أن تثير الظن فقط، فالأدلة الظنية تسمى أدلةً حقيقة؛ لأنها تحمل معنى الدليل في الإيصال لمطلوبٍ معين، وتخالف الأدلة القطعية في أنها لا توصل إلى العلم بالمطلوب، بل إلى الظن أو غالب الظن به، فالأدلة الظنية بهذا النظر حقيقية ذاتية وليست نسبية[2].

وقد يفسر هؤلاء اختلاف المستدلين بهذه الأدلة في الوصول للمطلوب بسببٍ يرجع إلى ذات المستدل لا إلى الدليل نفسه، وحيث كان فالنسبية تأتي من فهم المجتهد وبشريته وليس من ذات الدلالة، فالنسبية صفة للمستدل وليس للدليل.

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ٢٠٠، التقريب والإرشاد ١/ ٢٢١، المعتمد ١/ ٥، شرح العمد ١/ ٢٩٠، الحدود (٣٨)، التلخيص (١٦)، شرح اللمع ١/ ١٥٥، قواطع الأدلة ١/ ٣٣، المستصفى ٢/ ٤١٢، المنخول (٤٥٧)، الإحكام للآمدي ١/ ٢٣، شرح مختصر الروضة ٢/ ٦٧٣، نهاية الوصول ١/ ٣٢.

(٢) انظر: العدة ١/ ١٣١، إحكام الفصول ١/ ١٧٥، شرح اللمع ١/ ١٥٥، قواطع الأدلة ١/ ٣٣، التمهيد ١/ ٦١، ميزان الأصول (٧٠، ٧١)، روضة الناظر ٢/ ٥٨٠، المسودة (٥٧٣)، نهاية الوصول ١/ ٣١، أصول الفقه لابن مفلح ١/ ١٩، البحر المحيط ١/ ٣٥، شرح الكوكب المنير ١/ ٥٣.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " القطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه "(١).

وتابعه ابن القيم حين قال: " كون الدليل من الأمور الظنية أو القطعية أمرٌ نسبي، يختلف باختلاف المُدرك المستدل، ليس هو صفة للدليل في نفسه، فهذا أمرٌ لا ينازع فيه عاقلٌ، فقد يكون قطعياً عند زيد ما هو ظني عند عمرو "(٢).

وقال في موضع آخر: "كون المسألة شكية أو ظنية ليس وصفاً ثابتاً لها، بل هو وصفٌ يعرض لها عند إضافتها إلى حكم المكلف "(٣).

والنسبية من هذا الوجه تؤول إلى المتشابه الإضافي الذي تحدث عنه الشاطبي، وجعله يرجع إلى المستدل حين قال: " وما هو راجعٌ لغلط الناظر لا ينسب إلى الكتاب حقيقة، وإن نسب إليه فبالمجاز "(٤).

وهذا التفسير للنسبية في الشريعة قريبٌ جداً من تفسير النسبية في الحقائق العلمية:

قال الدكتور عبدالحميد أبو سليمان: "والحقيقة وإن كانت جوهراً واحداً، لا تتغير ولا تتبدل، إلا أن موقع الإنسان منها فرداً أو جماعة يتغير في الزمان والمكان، وهذا يعني نسبية الموقع، ونسبية التطبيق "(٥).

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/ ٢١١).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة (٦٢٩).

(٣) بدائع الفوائد ٣/ ٢٧١.

(٤) الموافقات ٣/ ٣٢٧.

(٥) قضية المنهجية في الفكر الإسلامي (٢٠).

إذا تمهد هذا الأصل فقد ظهر بناء المصوبة منهجهم في نفي مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد عليه، ولاسيما مصوبة الأشاعرة:

فأول من بنى التصويب على هذا الأصل القاضي أبو بكر الباقلاني، حيث قال إن الحكم توجيه الخطاب للمكلف، ويستحيل توجيه الخطاب على التعيين بنصب الأمارة فقط؛ لأن مسالك الظنون متشعبة، ولو أوصلت الأمارة إلى مطلوبٍ معين مع اختلاف الناظرين لأصبح المطلوب معلوماً، وانقلبت الأمارة إلى دليل يفضي إلى العلم بالمطلوب، وهذا ليس شأن مسائل الاجتهاد[١].

فهو يجعل التلازم قائماً بين الإيصال إلى المطلوب والعلم به، فكل ما أوصل الناظرين إلى مطلوبٍ معين لابد وأن يكون قطعياً؛ لأن الظني لا يوصل الناظرين على السواء إلى مطلوبٍ معين، وهذا معناه نسبية الدليل الظني.

ومن هنا بنى المصوبة استدلالهم على هذا الأصل؛ إذ لو كان هناك مطلوبٌ معينٌ في مسائل الاجتهاد يراد من المجتهدين الوصول إليه لنصبت عليه دلالة قاطعة، شأنها إيصال الناظرين إلى العلم به على السواء، فلما لم توجد الدلالة القطعية علمنا بعدم وجود مطلوب معين هو مقصود الشارع بالاجتهاد، والقول بنصب الدليل الظني لا يدفع هذا؛ لأن ما يسمى أدلة ظنية ليس فيه معنى الدليل على الحقيقة، لأنه لا يوجب الظن لذاته، وإلا لاستوى فيه جميع الناظرين، ولكنه يختلف بالإضافة من مستدل لآخر، فإن سمّوْه دليلاً فذلك تجوزٌ لا حقيقة.

والبناء على هذا الأصل ظاهرٌ عند الجويني في التلخيص، والغزالي في المستصفى[٢].

---

(١) انظر: المنخول (٤٥٧)، مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٣.

(٢) انظر: التلخيص (٥١٢)، المستصفى ٢/ ٤١٢، ٤٣٢.

وقد غلا الغزالي كثيراً في هذا الأصل، وانتقد طريقة الفقهاء حين جعلوا للأدلة الظنية قيمةً استدلالية في ذاتها فقال:

"فإذاً أصل الخطأ في هذه المسألة إقامة الفقهاء للأدلة الظنية وزناً، حتى ظنوا أنها أدلةٌ في أنفسها، لا بالإضافة، وهو خطأٌ محضٌ يدل على بطلانه البراهين القاطعة"(١).

ثم أرجع الخلاف في التصويب والتخطئة إلى عشرة أصول، وجعل أولها نسبية الأدلة الظنية فقال: " الأول: بيان أن الأدلة الظنية إضافية لا حقيقية، بخلاف الأدلة العقلية"(٢).

يقول الدكتور أحمد الريسوني عن أصل الغزالي: "ولكن شيخنا أبا حامد غلا في الأمر كما رأينا، حتى سلب هذه الأدلة الظنية أو الأمارات كل قيمةٍ استدلالية ذاتية، بمعنى أنها من الناحية العلمية الحقيقية عبارة عن لا شيء، لكنه يتبرع عليها فيجعلها أسباباً اعتباطية لتحريك ظن المجتهد"(٣).

ويقول: "أما نفيه صفة الدليل عن الأدلة الظنية، فهي أيضاً مقولة أخرى من مقولات المتكلمين، التي تتردد بشكل أو بآخر في المؤلفات الأصولية، ومن آثارها أن أصبح كثيرٌ من الأصوليين يسمون الأدلة الظنية أمارات، ليقصروا لفظ الدليل على الأدلة القطعية، وفي مقدمتها عندهم أدلة العقول، والتفريق بين الدليل والأمارة نجده يتكرر مراراً عند أبي الحسين البصري في المعتمد"(٤).

وقد أثر القول بنسبية الأدلة الظنية في مقولة مقتصدة المصوبة أيضاً،

---

(١) المستصفى ٢/ ٤١٤.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٤٤٦.

(٣) نظرية التقريب والتغليب (٢٠١).

(٤) المصدر السابق (٢٠١).

مع أنهم يثبتون مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد، وذلك أنهم اختلفوا في الدلالة على هذا المطلوب هل هي واحدة أو متعددة، فالذين قالوا بتعدد الدلالة يرون أن الدلالة الظنية لا تحمل قيمةً استدلالية حقيقية، وإنما تختلف بالنسب والإضافات، فإذن لا معنى لنصب دلالةٍ ظنية واحدة، بل يكون للمسألة الواحدة دلائل متعددة، بحسب ما يوجبه اجتهاد كل مجتهد.

ومن هؤلاء الجصاص الحنفي حيث اختار إثبات مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد، ولكن المجتهد لم يكلف طلبه، وإنما كلف تحريه، ولم تقم عليه دلالة واحدة.

قال - رحمه الله -: "لله عز وجل دلائل، هي أشباهٌ وأمثال من الأصول، يجب إلحاق الحادثة بأشبهها، على حسب ما يوجبه الاجتهاد، وقد يؤدي اجتهاد كل واحدٍ من المجتهدين إلى خلاف ما يؤديه اجتهاد الآخر، فتختلف الأحكام عليهم على حسب ما يؤديه اجتهاد كل واحد منهم؛ لأن الحادثة لها شبه بكل هذه الأصول المختلفة الأحكام"(1).

والجصاص ومن وافقه يسمون مطلوب الاجتهاد الأشبه؛ لأن له شبهاً بأكثر من أصل، فالقياس له أكثر من علة على حسب ما يوجبه الاجتهاد.

وقد أورد الجصاص على نفسه اعتراضاً يوضح بناءه على هذا الأصل فقال:

" فإن قيل: فما الفرق بينكم وبين أصحاب الظنون، ومن أنكر حقائق الأشياء، وزعم أنه لا حقيقة لشيء إلا على حسب تعلقه باعتقادات المعتقدين فيه على اختلافها، وأن كل شيءٍ من ذلك حقٌ عند القائل به ومعتقده، ولا حقيقة لشيءٍ منه في نفسه.

قيل له: الأصل في ذلك أن الظنون قد يجوز تعلقها بأمرٍ واحد، في

(1) الفصول ٢/ ٣٨١.

حال واحدةٍ، على وجوه مختلفة، وجائزٌ أن يلزم كل ظانٍّ منهم حكماً مخالفاً لحكم الآخر، إذ ذلك مصلحة كما قلنا في المتحري للكعبة، ولرمي الكافر، وتقويم المستهلكات، والنفقات، ونحوها"[١].

ثم قال: "وأما العلوم فليست هذه سبيلها، لاستحالة أن يتعلق بالشيء الواحد علمان متضادان في حالٍ واحدة"[٢].

فهذا معناه أنه يقبل نظرية النسبية في الظنون، وينفيها في العلوم فقط.

وينسب بعض الأصوليين لبعض من نفى التكليف بإصابة المطلوب القول بنصب دليل ظني واحد في مسائل الاجتهاد، وهذا معناه إثبات حقيقة استدلالية لهذه الدلالة؛ لذا كانت دلالة واحدة توصل لمطلوب واحد، ولكن لما كانت توصل للمطلوب ظناً، وهذا فيه خفاء، علقوا التكليف بتحري إصابة المطلوب دون الإصابة[٣].

أما المخطئة الذين يثبتون مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد، ويكلفون المجتهد إصابته، فلاشك أنهم يعظمون الأدلة الظنية، ويثبتون لها صفة الدليلية على وجه الحقيقة، ولا يرون تناقضاً في التكليف بالإصابة مع نصب الدلالة الظنية؛ لأن هذه الدلالة تحمل حقيقةً الإيصال إلى ذلك المطلوب، والتفاوت راجعٌ للمستدل والمجتهد وليس للدلالة في ذاتها.

والراجح عندي في هذا الأصل إثبات صفة الدليلية للأدلة الظنية على الحقيقة، فقد جعل الله سبحانه وتعالى مسالك للظنون في عقول البشر كما للعلوم، ووجود التفاوت في إيصال الدلالة الظنية إلى المطلوب من مجتهدٍ لآخر راجعٌ إلى تفاوت عقول المجتهدين وأفهامهم، وليس صفةً ملازمة للدليل الظني، ثم إن إسقاط القيمة الاستدلالية للدلالة الظنية التي يحوم

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٤٢٧، ٤٢٦.

(٢) المصدر نفسه ٢/ ٤٢٧.

(٣) انظر: المسودة ٥٠٢، البحر المحيط ٦/ ٢٥٤، ٢٥٥.

حولها نظر المجتهدين يهوّن من منزلة الاجتهاد والمجتهدين، ويفتح الباب لكل من هبّ ودبّ ممن لم يحز هذه المنزلة العظيمة، فتسقط هيبة الاجتهاد و المجتهدين.

قال الدكتور أحمد الريسوني:

"وهذه متاهة يضع الغزالي على حافتها الاجتهاد والمجتهدين، والناس أجمعين، حيث تصبح الأحكام الاجتهادية مثل الصور والألوان، ومثل المناظر الطبيعية، ويصبح الفقيه العالم المجتهد مثل سائح يتخير المنظر الذي يقف أمامه، وتصبح المذاهب الفقهية لا تتجاوز قول القائل: وللناس فيما يعشقون مذاهب!"(١).

ولكن العلاقة بين عقل المجتهد وذلك الدليل الظني لن تنفك عن شيءٍ من النسبية التي ترجع إلى تفاوت الأفهام، واختلاف قدرات البشر وإن كانوا مجتهدين، وهذا القدر من النسبية كافٍ في تكدير أصل المخطئة عندما ربطوا التكليف بالإصابة، ليبقى الرأي المعتدل هو تكليف المجتهدين تحري الإصابة؛ لأن الدلالة الظنية وإن كانت حقيقية إلا أنه يحيط بها قدرٌ من الخفاء، مما يجعل العقول تختلف في الوصول للمطلوب عن طريقها، وهذا يفتح سعةً للمجتهدين المختلفين في مسائل الاجتهاد وإن أخطأوا مطلوبهم.

قدم الحكم والقول بالتصويب:

من أشهر أصول الأشاعرة القول بأن الحكم قديمٌ، فهل يناقض ذلك نفي بعضهم مطلوباً معيناً عند الله تعالى قبل الاجتهاد؟

قال الإسنوي: "واعلم أن كلام الأشعري المتقدم-يقصد نفي مطلوب معين قبل الاجتهاد-لا يستقيم، مع ما ذهب إليه من كون الأحكام قديمة"(٢).

---

(١) نظرية التقريب والتغليب (٢٠٤).

(٢) نهاية السول ٢/ ١٠٤٢.

وقال الرهوني عن نسبة التصويب لبعض الأشاعرة: " وفيه نظر؛ إذ الأشعري والقاضي يقولان بقدم الحكم، فكيف يقولان إن المسألة الاجتهادية لا يكون فيها لله قبل اجتهاد المجتهد حكمٌ؟ "(١).

والصحيح أنه لا تعارض بين الأصلين؛ لأن من نفى الحكم قبل الاجتهاد ممن يقول بقدم الحكم قد قيده بـ"المعيّن" وهذا لا ينافي قدم الحكم، فالخطاب قديم، ولكن تعلقه بالمجتهد يعينه وجوباً أو حرمة أو إباحة بحسب ظن المجتهد.

قال التفتازاني: "وقيد التعيين إشارة إلى قدم الخطاب؛ بمعنى أن لله فيها خطاباً، لكنه إنما يتعين وجوباً أو حرمةً أو غيرهما بحسب ظن المجتهد، فالتابع لظن المجتهد هو الخطاب المتعلق لا نفس الخطاب"(٢).

ثم قال: "ويمكن أن يقال: المراد أن حكم الله قبل اجتهاد المجتهد ليس واحداً معيناً، بل له أحكامٌ مختلفة بالنسبة إلى المجتهدين، يظهر بالاجتهاد ما هو حكمٌ بالنسبة إلى كل منهم"(٣).

وجاء في فواتح الرحموت: "إذا وصل رأي المجتهد إلى أمرٍ فهو الحكم عند الله تعالى، ولا ينافي هذا قدم الكلام، كما ظُنَّ زعماً بأنَّ قدمه يوجب قدم الحكم، كقدم العلم؛ أي كما لا ينافي قدم العلم حدوث المعلوم؛ وذلك لأن الكلام وإن كان قديماً لكنّ التعلقات بحدوث الاجتهادات فافهم، وبعضٌ منهم قالوا: الحكم من الأزل هو ما أدى إليه رأي المجتهد"(٤).

وجاء في التقرير والتحبير: "ليس المراد بالحكم هنا خطاب الله

(١) تحفة المسؤول ٤/ ٢٦٠.
(٢) حاشية التفتازاني ٢/ ٢٩٥.
(٣) المصدر السابق ٢/ ٢٩٥.
(٤) فواتح الرحموت ٢/ ٤١٧.

المختلف في قدمه وحدوثه، بل ما يتأدى إليه الاجتهاد، ويستلزمه، ويجب عليه وعلى من يقلده العمل به"[١].

فيندفع الإيراد بأحد جوابين:

أحدهما: التفريق بين الخطاب، وبين تعلقه بالمجتهد، فالأول قديم، ولكنه عندما يتعلق بالمجتهد يتعين وجوباً أو حرمة، وهذا معنى تعدد الحق في مسائل الاجتهاد.

والثاني: أن الأحكام المختلفة التي يتوصل إليها المجتهدون قديمة؛ لأنها معلومة في الأزل على ما هي عليه.

وقد فهمتُ من استدلال الغزالي لتصويب كل مجتهد أنه يلتزم قدم الحكم، وذلك أن الحكم معلومٌ أزلاً على ما هو رأي كل مجتهد، وهو الجواب الثاني:

قال - رحمه الله -: "فلو قال قائلٌ: الأسمر حسنٌ عند الله أو قبيح؟ قلنا: لا حقيقة لحسنه أو قبحه عند الناس إلا موافقته لبعض الطباع، ومخالفته لبعضها، وهو عند الله كما هو عند الناس، فهو عند الله حسنٌ عند زيد، قبيحٌ عند عمرو؛ إذ لا معنى لحسنه إلا موافقته طبع زيد، ولا معنى لقبحه إلا مخالفته لطبع عمرو"[٢].

وهذا معناه أن أحكام الاجتهاد المتعددة معلومةٌ أزلاً كذلك، وهذا معنى قدم الحكم، فلم يتعارض الأصلان.

أما المعتزلة فلا يرد عليهم هذا السؤال؛ لأنهم يقولون بأن الحكم حادثٌ، ثم يقولون بتعدد الحق في مسائل الاجتهاد، وتعدد الحادث معقول:

---

(١) التقرير والتحبير ٣/ ٣٨٨.

(٢) المستصفى ٢/ ٤٣٢.

قال التفتازاني: "وأما عند من يجعل الخطاب حادثاً فقبل الاجتهاد لا حكم أصلاً"(١).

وقال ابن أمير الحاج: " ولا يمتنع تبعية الحكم للاجتهاد لحدوثه عند المعتزلة، وإنما الشأن فيه على قول الأشعرية؛ لحدوثه عندهم"(٢).

وبقي أن أشير إلى أنه قد ورد في عبارات بعض الأصوليين ما قد يفهم منه أصولٌ أخرى بني عليها الاختلاف في أصل التصويب والتخطئة:

فقد جاء في منهاج البيضاوي قوله: "اختلف في تصويب المجتهدين في مسائل الفروع بناءً على الخلاف في أن لكل صورةٍ حكماً معيناً، وعليه قطعيٌ أو ظني"(٣).

فهذا يفهم منه أن الاختلاف في التصويب والتخطئة بني على الاختلاف في تعيين الحكم قبل الاجتهاد من عدمه، وهذا ليس بصحيح؛ لأنه بناءٌ للخلاف على صورةٍ من صوره، فالاختلاف بين الفريقين له صورتان كما سبق:

الصورة الأولى: الاختلاف في تعيين الحكم من عدمه.

الصورة الثانية: الاختلاف في مناط التكليف هل هو الاجتهاد أو الإصابة.

فكل من نفى مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد يصوب المجتهدين، ولكن ليس كل مصوب ينفي مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد، فمقتصدة المصوبة يثبتون حكماً معيناً، ويصوبون المجتهد من جهة التكليف كما سبق.

بل إن الرازي قد فصل الصورتين عن بعضهما، فقال ابتداءً:

---

(١) حاشية التفتازاني ٢/ ٢٩٥.

(٢) التقرير والتحبير ٣/ ٣٨٨.

(٣) المنهاج مع شرحه الإبهاج ٣/ ٢٥٧.

"فلنتكلم أولاً في بيان أن الله تعالى في كل واقعةٍ حكماً معيناً"[١].

ثم قال: "وهذه إحدى صور الخلاف، فإن اكتفينا به جاز، وإن أردنا بيان أن الكل ليس بمصيب، بمعنى أنهم ما أتوا بما كلفوا قلنا ..."[٢].

فهذا البناء الذي ذكره البيضاوي يطرد ولكنه لا ينعكس؛ فكل من نفى مطلوباً معيناً يلزمه تصويب كل مجتهد، ولكنه لا يلزم كل من صوب كل مجتهد أن ينفي مطلوباً معيناً في وقائع الاجتهاد، وشرط الأصل الكلي الذي يبنى عليه الخلاف الاطراد والانعكاس، وإلا فلا معنى لهذا البناء.

وهذا البناء ربما يعبر عنه بالبناء الجزئي؛ لأنه يؤثر في جزءٍ من الخلاف فقط، فكأن الخلاف يقوم في جزءٍ منه على أصل، وفي الجزء الآخر على أصلٍ مغاير، وهذا يفسر لنا عبارة السمرقندي التي صدر بها المسألة حين قال:

"قال أهل الحق بأن المجتهد قد يخطئ وقد يصيب في الشرعيات، وهو بناءً على أن الواجب عليه إصابة الحق في المجتهدات الشرعية، أو يجب عليه نفس الاجتهاد، وأن الحق واحدٌ فيه أم متعدد؟"[٣].

فالسمرقندي ذكر البناء على أصلين:

الأول: قضية التكليف .**والثاني:** تعدد الحق عند الله تعالى من عدمه.

وهذا سديد إذا ما ارتضينا البناء الجزئي للمسألة؛ لأن جزءاً من الخلاف يقوم على الأصل الأول، وهو الاختلاف بين المخطئة ومقتصدة المصوبة، والجزء الآخر يقوم على الأصل الثاني، وهو الاختلاف بين خلص المصوبة والجمهور.

---

(١) المحصول ٤/ ١٣٨١.

(٢) المصدر السابق ٤/ ١٣٨٢.

(٣) ميزان الأصول (٧٥٣).

ولكنني لا أختار البناء على الأصل في هذا المقام إلا إذا كان مؤثراً في جميع الخلاف؛ لأن الفرق الوحيد بين دليل المسألة الخلافية والأصل الذي بنيت عليه هو الاطراد والانعكاس:

فالدليل قد يطرد ولكنه لا يشترط فيه أن ينعكس؛ ولذلك لا يلزم أصحاب المقولة الواحدة أن يتفقوا على دلالة واحدة.

أما الأصل فيميزه عن الدليل الانعكاس، فيلزم أصحاب القول الواحد أن ينطلقوا من أصل واحد، حتى يجوز لنا دعوى البناء عليه.

ويؤكد كلامي هذا أن كثيراً من صور البناء الجزئي للخلاف تختلط مع الأدلة، ولا يميزها عنها شيء، اللهم إلا الضابط السابق، فالأصل مطردٌ منعكس، والدليل لا يشترط فيه ذلك، بمعنى أنه لا يلزم من رفض الدليل التنازل عن القول، ويلزم من رفض الأصل التنازل عما بني عليه.

ولا يرد عليّ هنا أنني بنيت الخلاف في التصويب والتخطئة على وجوب رعاية الأصلح مع أن بعض خلص المصوبة من الأشاعرة لم يقولوا بهذا الأصل؛ لأن طرد أصلهم يقتضي تخطئة المجتهدين انتهاءً لولا معارضته بأصول أخرى عندهم كالتكليف بما لا يطاق، وموقفهم من الأدلة الظنية، وهي كلها أصول كلية، لا يمنع تعارضها اطراد وانعكاس الواحد منها لو انفرد، بدليل أن بعض الأصوليين يلزم الأشاعرة بأصول المعتزلة بسبب قولهم في التصويب والتخطئة، ومعنى هذا إلزامهم بالأصول التي بني عليها الخلاف، وهذا معنى الانعكاس في الأصل الذي يبنى عليه، وإلا لما ساغ للمعترض هذا الإلزام.

المبحث الثامن

تصويب وتخطئة المجتهدين في قولهم بالتصويب أو التخطئة في هذه المسألة

والمقصود من البحث هنا وضع مسألتنا في ميزان التصويب والتخطئة، وتطبيق القاعدة على نفسها، وهذا مع أنه يبدو عجيباً إلا أنه قد وقع في الكتابات الأصولية، وذلك تحديداً على سبيل الإلزام من المخطئة للمصوبة، وذلك استدلالاً منهم على تناقض مذهب المصوبة مع نفسه، وعدم اطراده، وقد جاء على النحو التالي:

مذهب المصوبة متناقض في ميزان أصلهم؛ لأنهم إن خطأوا المخالف فقد نقضوا قاعدتهم، وسلموا أن المجتهد يخطئ ويصيب، وإن صوبوا المخالف لهم وهم المخطئة فقد سلموا بصحة مذهب مخالفهم فلِمَ يعارضونه؟!

أما مذهب المخطئة فهو مطّرد في ميزان أصلهم؛ لأنهم يرون الاجتهاد يحتمل الخطأ والصواب، ثم إنهم في هذه المسألة يعتقدون خطأ مخالفهم، فلا تناقض.

فالحاصل أن المصوبة إما أن يخطئوا مخالفهم فينقضوا أصلهم الذي قرروه، وإما أن يصوبوه فيكون أرجح من مذهبهم؛ لأنه اجتمع فيه اعتقاد الصواب من جهتين، جهتهم وجهة مخالفهم(١).

وقد اختار المصوبة في دفع هذا الإيراد طريقتين:

---

(١) انظر: التلخيص ٥٠٩، بذل النظر ٧٠٣، نفائس الأصول ٩/ ٤٠٩١، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٦١٣ الإشارات الإلهية ٣/ ٣١، الإبهاج ٣/ ٢٦٢، البحر المحيط ٦/ ٢٦٤.

الطريقة الأولى: منع تطبيق القاعدة على نفسها؛ لأن قاعدة التصويب ميزانٌ للاختلاف في الظنيات، فكل مجتهدٍ في هذه الأبواب مصيب، أما القطعيات فلا تنطبق عليها القاعدة، ومن ذلك عدم صحة تطبيق القاعدة على نفسها؛ لأنها أصلٌ قطعيٌّ، الحق فيه واحد، ومخالفه مخطئٌ قطعاً(١).

وقد اختار هذا الطريق الجويني، وتلميذه الغزالي، فاختارا أن إصابة المجتهدين أصلٌ قطعيٌّ، ومخالفه مخطئٌ قطعاً:

قال إمام الحرمين الجويني عن هذا الإيراد: "وهذا لا طائل وراءه؛ فإنا إنما نقول بتصويب المجتهدين في مسائل الاجتهاد، وهذه المسألة التي نحن فيها من مسائل القطع، وهي ملتحقةٌ بالقطعيات التي المصيب فيها واحدٌ متعين"(٢).

وقال الغزالي: "والمختار عندنا، وهو الذي نقطع به، ونخطئ المخالف فيه: أن كل مجتهد مصيب، وأنها ليس فيها حكمٌ معين لله تعالى"(٣).

ثم بالغ في دعوى قطعية المسألة حين قال إن من جملة الخلاف في القطعيات "اعتقاد كون المصيب واحداً في الظنيات، فإن هذه مسائل أدلتها قطعية، والمخالف فيها آثمٌ مخطئ"(٤).

فمع أن الإمامين قد طردا أصلهما في قطعية أصول الفقه عندما قالا بقطعية هذه المسألة، إلا أن من المغالاة في دعوى قطعيتها تأثيم المخالفين فيها، وهم أكثر الفقهاء والأصوليين، بل كيف تستقيم دعوى التأثيم مع أن العلَمين الجليلين كان لهما اختيارٌ مخالفٌ قبل أن يؤول رأيهما إلى اختيار تصويب المتكلمين(٥).

---

(١) انظر: التلخيص ٥٠٩، المستصفى ٢/ ٤١٠، نفائس الأصول ٩/ ٤٠٩١، البحر المحيط ٦/ ٢٦٤.

(٢) التلخيص ٥٠٩.

(٣) المستصفى ٢/ ٤١٠.

(٤) المصدر السابق ٢/ ٣٩٩، ٤٠٠.

(٥) انظر: البرهان ٢/ ١٣٢٣، المنخول ٤٥٥.

فيبدوا أن الغلو في الاختيار نتج عنه الغلو في الحكم على المخالف، وهذه سنةٌ مطردة في الآراء والمذاهب الغالية عندما تنظر لمخالفيها.

بل لو كانت هذه المسألة وأمثالها قطعية لما ترددت فيها آراء كثير من الأجلاء واختياراتهم، حتى الإمام الغزالي نفسه لا تكاد تنقل عنه رأياً واحداً محرراً، بعيداً عن التفصيلات والقيود، وربما كان هذا شأن المسائل الظنية، بل الموغلة في الظنية، كلما لاحت للمجتهد دلائلها عارضتها دلائل أخرى، ثم لايزال يردد النظر بينها، فيتردد في الترجيح والاختيار، بل أكاد أجزم أن هذه المسألة من الأصول الإشكالية في معارف الإمام الغزالي - رحمه الله -، ومن ردد النظر فيما سطره حول هذه المسألة يظهر له جانبٌ من ذلك، فإن كانت القطعية لا تكون إلا حيث الخفاء والالتباس وتداخل الدلالات، وتعارض المعقولات فما الذي بقي من جلاء يتميز به القطعي عن الظني، كل ذلك يؤكد لنا غلو إمام الحرمين والغزالي في دعواهما قطعية هذه المسألة، والذي بني على غلوهما في دعوى قطعية جميع أصول الفقه، وقد سبق بيان ما فيه، ولذلك فالطريق السابق قد لا يستقيم لدفع إيراد المعترض على مذهب المصوبة.

الطريقة الثانية: تسليم أن المسألة اجتهادية، وأنه يصح تطبيقها على نفسها، إلا أنه لا يلزم من ذلك تناقضٌ على أصل المصوبة؛ لأنهم عندما صوبوا المختلفين في مسائل الاجتهاد لم يجعلوا اعتقاداتهم موافقة لشيءٍ في نفس الأمر، فليس في نفس الأمر حكمٌ معين، فاعتقاد إصابة من خطأ المجتهدين ليس معناه موافقته للحق في نفس الأمر، ولذلك لم يسقط القول بالتصويب لاعتقاد صواب المخالف؛ لأن مرد الصواب ظنون المجتهدين، وليست ترجع إلى شيءٍ معين في نفس الأمر، فلا يكون لأصل المخطئة مزية من هذا الوجه، فيكون القولان صوابين معاً[1].

---

(١) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٦٤.

وهذه الطريقة مع أنها أسلم من سابقتها، إلا أن الإيراد لم يندفع بها كليةً؛ لأن المعترض من المخطئة سيرجح مذهبه لأنه توارد عليه اعتقادان بالتصويب، اعتقاد صاحب المذهب، واعتقاد مخالفه من المصوبة، بينما يبقى أصل المصوبة صواباً في اعتقاد أصحابه فقط.

ولكن دفع الإيراد في نظري يكون بتسليم أن المسألة أصوليةً اجتهادية، كما سبق تمهيده عند بيان التصويب والتخطئة في أصول الفقه(١) فكون المسألة اجتهادية لمنع القطع بالإصابة، أو دعوى تأثيم المخالف، وكون المسألة أصولية لمنع القول بتعدد الحقوق فيها؛ لأن التصويب في أصول الفقه معناه عذر المخطئ وعدم إثمه، ولكنه لا يأتي بمعنى تعدد الحق في نفس الأمر، حتى عند من يقول بظنية أصول الفقه وتعدد الحق في ظنيات الأحكام الشرعية العملية؛ لأن الكلام في أصول الفقه كلامٌ في كليات ومناهج شرعية عامة، وهي موضوعات لا تأتي الشريعة فيها إلا على وجهٍ واحد، إما النفي أو الإثبات، فلا يجوز أن ترد الشريعة بتصويب المجتهدين وتخطئتهم وإن كان المدرك ظنياً، بل الشريعة ليس لها إلا جهة واحدة صحيحة من هذا الخلاف وهي التصويب أو التخطئة، والحق متعلقٌ بهذه الجهة فقط، أما الجزئيات فالمصوبة يرون أنه يجوز أن يرد النص - لو ورد - بجميع أقاويل المختلفين، وإنما قالوا ذلك لأنها جزئيات تختلف أحكامها من زمن لآخر، ومن مجتهدٍ لآخر، ومن ظرفٍ لآخر، والكلي لا يكون كذلك، فإذا وجدنا من يقول إن المختلفين في تصويب المجتهدين أو تخطئتهم مصيبون، فإن عبارته لا تصح إلا في العذر فقط حتى عند مصوبة الظنيات العملية في الشريعة.

فمسألة التصويب والتخطئة تقع تحت القسم الرابع من الأقسام التي مهدتها لضبط تخطئة الخلاف أو تصويبه في أصول الفقه، فهي من الأصول

---

(١) انظر ص (٢١٩، ٢٢٠) من هذا البحث.

الكلية التي لم تتظافر حولها دلائل قطعية تحسم النزاع، بل كلٌ يدعي القطعية في جانبه، فهي من مسائل الترجيح في أصول الفقه، والخلاف فيها متعادلٌ، أو يشبه المتعادل، ولاسيما الخلاف بين المخطئة ومقتصدة المصوبة، فهو خلافٌ متقارب، يحتمل اختلاف الترجيح من باحثٍ لآخر، أما الاختلاف مع خلص المصوبة فهو وإن كان يحتمل الترجيح إلا أنه أبعد الأقوال، سيما إذا ما أخذ في سياق الأصول الكلامية التي بني عليها.

وإذا كنت قد وصفت مقولة الجويني والغزالي في تخطئة المخالفين بالغلو فإنني أرى أن من الغلو وصف مذهب المصوبة بالجملة بأنه مذهبٌ أوله سفسطة وآخره زندقة كما نقل عن الإسفراييني[1] فهذا الإطلاق لا يليق بخلاف المصوبة جميعهم؛ لأنهم يعظمون الاجتهاد، وشروط المجتهدين، ولم يترتب على أصلهم ما يستدعي إطلاق مثل هذه العبارة التي تمثل سقف التخطئة وغاية الغلو في نقد مقولة التصويب، بل كيف يسوغ إطلاق مثل هذه التخطئة وقد وجدنا بعض من سبر ثمرات الخلاف يقضي بأنه ختلافٌ في عبارة لا يرجع إلى شيءٍ من المعنى، فأين نذهب بمثل هذه المقولة التي تنتقد اختلافاً في عبارة، وتصفه بالزندقة في المآل!

أما أن تطلق هذه العبارة على طرفِ غلوٍّ في أصل التصويب فلا ضير؛ لأنه قد نقل عن بعضهم القول بالتخيير في مسائل الاجتهاد دون الحاجة إلى نظر أو اجتهاد، فهذا القول إن صح فإنه سفسطة ابتداءً؛ لأنه تحليلٌ للمحرم بالتشهي، وزندقةٌ انتهاءً؛ لأنه يثبت الخيرة، ويرفع الحجة، ويفوض الأمر إلى مجرد الاختيار[2].

فالخلاصة أن قاعدة التصويب والتخطئة تجري على أقوال المجتهدين فيها من جهة العذر فقط، فجميع المختلفين في هذا الأصل معذورون؛ لأنه

---

(١) انظر: البرهان ٢/ ١٣٢٠، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤٢.

(٢) وهذا تفسير إمام الحرمين الجويني للمراد بهذه العبارة في البرهان ٢/ ١٣٢٠.

ليس من الأصول القطعية التي ينتفي فيها العذر، وواحدٌ من الأقوال هو الصواب، ولكنه غير معين، بل تبقى المسألة محلاً للترجيح والاختيار بعد النظر في الأدلة والمناقشات والثمرات والتطبيقات التي بنيت على هذا القول أو ذاك، والباحث يختار -كما سبق-أن الحق في مسائل الاجتهاد واحدٌ، وقد كلف المجتهدون تحري إصابته، ولم يكلفوا الإصابة، فمن أعطى الاجتهاد حقه وأمضى العمل عليه فهو مصيبٌ لا محالة، حتى وإن أخطأ المطلوب في نفس الأمر؛ لأننا لا نقطع بالخطأ ولا بالإصابة مآلاً؛ لذا وقع عمله صحيحاً، ويستأنف العمل بالاجتهاد الجديد حالة تغير الاجتهاد في غير صورة الاجتهاد الأول.



الباب الثاني
أثر التصويب والتخطئة
في مسائل أصول الفقه

وتحته ستة فصول:

الفصل الأول: أثر التصويب والتخطئة في مسائل الحكم الشرعي.

الفصل الثاني: أثر التصويب والتخطئة في مسائل الأدلة.

الفصل الثالث: أثر التصويب والتخطئة في مسائل التعارض بين الأدلة، وطرق دفعه.

الفصل الرابع: أثر التصويب والتخطئة في مسائل الاجتهاد والتقليد والفتوى.

الفصل الخامس: أثر القول بتصويب المجتهدين في مفهوم الاجتهاد ومجالاته عند المدرسة العقلية الحديثة.

الفصل السادس: أثر القول بتصويب المجتهدين في منهج الترجيح والاختيار عند المدرسة العقلية الحديثة.



الفصل الأول

أثر التصويب والتخطئة في مسائل الحكم الشرعي

وتحته مبحثان:

المبحث الأول: تقسيم الحكم الشرعي إلى قطعي وظني.

المبحث الثاني: إطلاق الكراهة على المشتبه المتردد بين الحرمة والحل.



المبحث الأول

تقسيم الحكم الشرعي إلى قطعيٍّ وظنيٍّ

يبسط علماء الأصول القول في هذه المسألة في مقدمات مؤلفاتهم الأصولية عند تعريفهم الفقه بأنه: " العلم بالأحكام الشرعية العملية... الخ" ليأتي الاعتراض على جنس التعريف بأن الفقه من باب الظنون فكيف يكون علماً؟!(١).

وقبل الدخول في صلب المسألة يجب التنبيه إلى أن الأصوليين لم يختلفوا في أن مدارك الأحكام الشرعية تنقسم إلى مدارك قطعية، وأخرى ظنية، فالأدلة المثبتة للأحكام ليست كلها على درجةٍ واحدة، بل فيها القطعي وفيها الظني؛ ولذا نجدهم يقسمون الأدلة إلى قطعية وظنية، فهذا التقسيم محل وفاق(٢).

كما أنهم لم يختلفوا في أن المجتهد يجب عليه العمل بظنه قطعاً، حتى وإن كان مدرك اجتهاده ظنياً، فهذا الحكم ثبت قطعياً عند الجميع،

---

(١) انظر: المحصول ١/ ٦، المعالم (٩)، الإحكام للآمدي ١/ ٢٠، نفائس الأصول ١/ ١٣٩، التحصيل ١/ ١٦٧، شرح مختصر الروضة ١/ ١٥٥، مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٢، المسودة (٢٤٥)، شرح المنهاج للأصفهاني ١/ ٤٢، نهاية السول ١/ ٢٢، تحفة المسؤول ١/ ١٤٧، التقرير والتحبير ١/ ٣١، تيسير التحرير ١/ ١٢، فواتح الرحموت ١/ ١٢.

(٢) وهذا يشهد له استقراء كلام الأصوليين عندما يقسمون الأدلة إلى قطعية وظنية، وربما سموا الأدلة الظنية أمارات، وهذا كله يبين أنه لا منازع في مثل هذا التقسيم من جهة المعنى، فابن تيمية وإن كان يرى أن الأدلة لا توصف بالقطعية لذاتها فإنه مع ذلك يسمي الظنيات أدلة يجوز تخلف مدلولاتها عنها لمعارض راجح، وهذا المعارض يكون في ذهن المجتهد، فهذا محصله أن دلالتها على الأحكام ظنية، سواءً رجعت الظنية إلى ذاتها أو إلى ذهن المجتهد. المسودة (٢٤٥).

فهو محل وفاق[١].

إنما اختلفوا في الحكم الثابت بالاجتهاد هل يكون قطعياً في الأحوال كلها حتى وإن ثبت من طريق ظني؟ أو أنه ينقسم إلى قطعيٍّ وظنيٍّ بناءً على اختلاف طريق ثبوته، فالقطعي ثبت من طريقٍ قطعيٍّ، والظني ثبت من طريقٍ ظني، فيكون الفقه ظنياً بهذا الاعتبار؛ لأن الأحكام القطعية غير مقصودة بالاصطلاح عند إطلاق الفقه.

وقد وقع الاختلاف في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن الحكم قطعيٌّ دائماً، حتى وإن أضيف إلى الطريق الظني، فالفقه بهذا الاعتبار من باب العلوم، فهو قطعيٌّ؛ لذا عُرِّف بأنه: "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية".

وهو اختيار الباقلاني، وأبي الحسين البصري، والجويني، والغزالي، وابن برهان، والرازي، والآمدي، والقرافي، ونسبه الأخير لأكثر الأصوليين[٢].

وأرباب هذا القول يأخذون قطعية الأحكام حتى وإن كانت اجتهادية من قياسٍ مشهور عندهم، يتألف من مقدمتين قطعيتين ونتيجة قطعية لا محالة:

المقدمة الصغرى: حكم الاجتهاد مظنون، فهذه قطعية وجدانية؛ لأن المجتهد يقطع بحصول ظنه في مسألة ما.

---

(١) انظر ص (٢٥٩) من هذه الرسالة.

(٢) انظر: المعتمد ١/ ٤ التلخيص ٧/ ٥٠٩، المستصفى ١/ ٣٥، الوصول إلى الأصول ١/ ٥٠، المحصول ١/ ٦، المعالم (٩)، الإحكام ١/ ٢٠، نفائس الأصول ١/ ١٣٩، شرح مختصر الروضة ١/ ١٥٩، مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٢، البحر المحيط ١/ ١٢٣، والزركشي في البحر المحيط ينسبه لابن برهان، مع أنه لم يظهر له اختيار تنصيصاً في الوصول، ولكنه عرف الفقه بـ " المعرفة ".

المقدمة الكبرى: كل مظنون يجب العمل به قطعاً بالإجماع.

النتيجة: هذا الحكم يجب العمل به قطعاً[١].

فالفقه عند هؤلاء يصبح العلم بوجوب العمل عند حصول الظن من المجتهد، ومن هنا قالوا إن الفقه من باب العلوم؛ ولذلك فقد نقل الطوفي عن بعض أرباب هذا المنهج قولهم: "الظنون ليست فقهاً، وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون"[٢].

القول الثاني: أن الحكم قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً، بناءً على الطريق، فالطريق الظني يثبت به حكمٌ ظنيٌّ، فأحكام الاجتهاد بهذا الاعتبار ظنية، والفقه من باب الظنون؛ لأن القطعيات لا يسمى العلم بها فقهاً عند تحقيق الاصطلاح.

وهو اختيار أبي إسحاق الشيرازي، وابن السمعاني، وأبي الخطاب، والتبريزي، وابن دقيق العيد، وابن التلمساني، والأصفهاني[٣].

وهؤلاء يعرفون الفقه بأنه: " إدراك الأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"[٤].

وقد يعرفون الفقه بـ " العلم " فيكون مرادهم: التصديق الراجح، المتناول للظن والاعتقاد الفاسد[٥].

---

(١) انظر: نفائس الأصول ١/ ١٣٩، شرح مختصر الروضة ١/ ١٥٩، مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٢، ١١٣ شرح المنهاج للأصفهاني ١/ ٤٢، ٤٣، تحفة المسؤول ١/ ١٤٧، التقرير والتحبير ١/ ٣٢، تيسير التحرير ١/ ١٢، فواتح الرحموت ١/ ١٢.

(٢) شرح مختصر الروضة ١/ ١٥٩.

(٣) انظر: شرح اللمع ١/ ١٠٤، قواطع الأدلة ١/ ٢٠، التمهيد ١/ ٤، نفائس الأصول ١/ ١٥٣، شرح المنهاج للأصفهاني ١/ ٤٣، البحر المحيط ١/ ١٢٣، ١٢٤.

(٤) هذا تعريف الشيرازي في شرح اللمع ١/ ١٠٤.

(٥) انظر: التمهيد ١/ ٤، شرح المنهاج للأصفهاني ١/ ٤٣.

ولعل كثيراً ممن عرّف الفقه اصطلاحاً بالعلم يأخذ بالتأويل السابق.

فالفقه عند هؤلاء هو اعتقاد أن حكم الله في المسألة كذا وكذا، والعمل بذلك الاعتقاد.

موازنة وتقويم:

رغم أن الاختلاف في هذه المسألة لم تترتب عليه ثمرات عملية، إلا أنه يترجح عندي القول بظنية الفقه؛ لظنية طريقه، حتى وإن قلنا بوجوب العمل قطعاً عند حصول الظن، إلا أن الفقه لا ينتهي عند هذا الحد، بل الفقه يرجع أيضاً إلى اعتقاد رجحان معنىً معين في نفس الأمر، وهو حكم الله تعالى الذي يتحراه المجتهدون، والذي رُتب الأجران على إصابته، وهو الذي تتمايز عنده درجات الفقهاء في الدنيا والآخرة، ومن خلاله يكون شرف علم الفقه، فهو من أجل العلوم، لأن النظر فيه ينتهي إلى حقيقةٍ هي مرام المجتهدين، وغاية نظرهم، وليس النظر فيه مجرد تقلب بين الظنون التي لم تتعلق بمظنون معين في نفس الأمر، وتصويب عمل المجتهدين ليس معناه قصر الفقه عند هذه الدرجة، وإنما رجحت سابقاً تصويب عمل المجتهدين قطعاً لخفاء الدلالة التي يطلبونها، فالقطع بوجوب العمل وإن كان فقهاً، إلا أن قصر الفقه عليه خطأٌ ظاهر؛ لأن وراء تلك الدلالة فقهٌ بدين الله هو أشرف من مجرد العلم بوجوب العمل عند حصول الظن.

وترجيح هذا الرأي يرجع إلى أمور:

أولاً: لا يمكن أن يقال إن الفقه هو العلم بوجوب العمل عند حصول الظن؛ لأن هذا ليس علماً بالأحكام في نفس الأمر، فإنه لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول القطع بالحكم الغالب على الظن، والنزاع في الثاني لا في الأول، فالمسائل الاجتهادية لها حكمان:

الحكم الأصلي: وهو الثابت في نفس الأمر، وهذا يكون ظنياً في

غالب الفقه، وقد اختلف المخطئة ومقتصدة المصوبة في التكليف بإصابته، وقد اخترتُ قصر التكليف على تحري الإصابة، ولكن عدم التكليف بإصابته لا يخرج تحري الإصابة دائماً عن مسمى الفقه من حيث هو فقه.

الحكم الفرعي: وهو وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد، وهذا قطعيٌّ دائماً، ولكنه ليس محل النزاع، إنما محل النزاع أعيان المسائل الفقهية هل هي قطعية أو ظنية؟ أما هذا فهو حكمٌ كلي ينطبق على جميع مسائل الاجتهاد، مع أن المخطئة ينازعون في تسميته حكم الله تعالى، ثم يصححون العمل ظناً وإن أوجبوه قطعاً، وهذا معنى قولهم: العمل صحيحٌ ظاهراً[1].

ثم إنه يفسد معنىً من جهة أخرى: وهي أنه يلزم عليه انحصار الفقه في الوجوب، وليس كذلك؛ لأنه قد يظن المجتهد الإباحة، أو الكراهة، أو التحريم، وهنا لن يتحقق القول بوجوب العمل[2].

ثم إنه لو سلم معنىً فإنه لن يستقيم لغةً؛ لأنهم عرفوا الفقه بأنه: "العلم بالأحكام..." وهي عبارة لا تدل على معنى: " العلم بوجوب العمل عند حصول الظن" لا بالمطابقة، ولا بالتضمن، ولا بالالتزام[3].

ثانياً: لو كانت الأحكام كلها قطعية لما انقسمت الطرق الموصلة إليها

---

(١) انظر: نهاية السول ١/ ٢٦، تحفة المسؤول ١/ ١٤٩، البحر المحيط ١/ ١٢٤، ١٢٥، التقرير والتحبير ١/ ٣٢، تيسير التحرير ١/ ١٢، فواتح الرحموت ١/ ١٢، والتعبير عن حكم الاجتهاد بـ" الحكم الأصلي والحكم الفرعي " هو اصطلاح ابن دقيق العيد كما نقله عنه الزركشي.

(٢) انظر: نفائس الأصول ١/ ١٤٤، تحفة المسؤول ١/ ١٥٠، وقد حاول القرافي تجاوز هذا الاعتراض بتقدير: حكم الله تعالى في حقه، وليس: العلم بوجوب العمل، ولكن المخطئة تركوا هذا التقدير لأنه لن يستقيم على أصولهم؛ لأنهم يمنعون إطلاق: أن ظن المجتهد هو حكم الله تعالى في حقه، والقرافي يخالفهم؛ لأنه اختار تصويب عمل المجتهدين قطعاً، وهي مقولة مقتصدة المصوبة كما سبق.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ١٦٠، ١٦١ نهاية السول ١/ ٢٦، تحفة المسؤول ١/ ١٥٠، التقرير والتحبير ١/ ٣٢.

إلى قطعية وظنية، دلالة وأمارة، بل لن يستقيم قانون القياس الذي يقضي بأن المقدمة الظنية نتيجتها ظنية(١).

ثالثاً: لو قلنا إن الفقه هو العلم بوجوب العمل عند حصول الظن لاستوى المجتهد والمقلد في هذا العلم؛ لأنها قضيةٌ كلية واحدة قد تحصل للمقلدين كما تحصل للمجتهدين(٢).

رابعاً: أن القول بظنية الفقه لا يلزم عليه اتباع الظن المنهي عنه شرعاً؛ لأن كل ما أمر الله تعالى به فإنما أمر بالعلم، وذلك يصدق على المسائل الاجتهادية؛ لأن المجتهد يطلب بنظره في الدلالات الخفية الراجح، فإذا ترجح عنده هذا الرأي أو ذاك فقد حصل له نوعٌ من العلم، وهو العلم باعتقاد الرجحان، وهذا العلم لا غنى لمجتهدٍ عنه، ولم تخل منه مسألة شرعية، وحيث حل مكانه الظن كان منهياً عنه، فهو المنهي عن اتباعه في نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النّجم: ٢٨]، أما اتباع الراجح فليس اتباعاً للظن بل هو اتباعٌ للعلم، وهو اتباع الأحسن والأخذ به، كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴿١٨﴾﴾ [الزُّمَر: ١٨].

فلو قيل إن الفقه قطعيٌ من هذا الوجه لكان سديداً.

أما كون المجتهد لا يعلم الرجحان في نفس الأمر فهذا ظنٌ معفوٌ عنه، وهو العلم برجحان الاعتقاد، فالفقه من هذا الوجه كله ظنيٌ(٣).

قال ابن تيمية: " فرق بين اعتقاد الرجحان، ورجحان الاعتقاد، أما اعتقاد الرجحان فهو علمٌ، والمجتهد ما عمل إلا بذلك العلم، وهو اعتقاد

---

(١) انظر: البحر المحيط ١/ ١٢٤.

(٢) انظر: تحفة المسؤول ١/ ١٤٩.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٤-١١٧، المسودة ٢٤٦.

رجحان هذا على هذا، وأما رجحان هذا الاعتقاد على هذا الاعتقاد فهو الظن "[١].

خامساً: أن القول بأن المجتهدين لم يكلفوا سوى تحري الإصابة، ثم إمضاء العمل بما غلب على ظنونهم لا يلزم عليه قصر الفقه عند هذا القدر، بل الفقه له مراتب أعلى من هذه المرتبة وإن لم تكن واجبة، فالمجتهد الذي وُفق لإصابة حقيقة المطلوب أفقه من الذي أدى التكليف فقط ولم يوافق الصواب؛ ولذلك كان له في الأجر زيادة، فزيادة الأجر لزيادة الفقه والفهم حتى وإن لم نعلم المصيب تعييناً، فهذا القدر من الفقه على شرفه لن يكون إلا ظنياً.

ومع أنه قد يسوغ إطلاق العلم وإرادة القدر المشترك بين القطع والظن إلا أن الأسلم أن نبتعد عن الإيهام عند تعريف الفقه فنقول: " إدراك الأحكام الشرعية..." سيما وقد وقفت على إيرادات قوية من نجم الدين الطوفي -وهو الأديب اللغوي الأصولي- على مثل هذا الاستعمال[٢].

أثر التصويب والتخطئة في تقسيم الحكم الشرعي إلى قطعيٍّ وظني:

لقد كانت تدور في ذهني فكرة ما وأنا أستقرئ الأثر الأصولي للتصويب والتخطئة في مسائل أصول الفقه، وعندما تحررت في ذهني هذه المسألة ازددتُ قناعةً بتلك الفكرة، ألا وهي: أنني أظن أن منهج المتكلمين في التصويب قد أثر في رسم مناهج أصولية عدة في مراحل مبكرة من التدوين، وهذه الفكرة لن تكون غريبة إذا ما علمنا أن العُمَد من المؤلفات الأصولية ترجع إلى أربعة كتب:

(١) مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٧.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ١٦٠، ١٦١، قال عن تقرير جوابهم عن التقدير المذكور في التعريف: " المراد بقولنا الفقه: العلم بالأحكام أنه إذا غلب على ظننا حكم علمنا بالإجماع وجوب العمل به، فصار بالضرورة تقدير الكلام في الحد: أن الفقه هو العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية الحاصلة عن الطرق الظنية، وفيه تعسفٌ لا يليق بالتعريفات ".

- العُمَد للقاضي عبدالجبار بن أحمد.
- وشرح العُمَد لتلميذه أبي الحسين البصري.
- والبرهان لإمام الحرمين الجويني.
- والمستصفى لتلميذه أبي حامد الغزالي.

ثم وجدنا أن هؤلاء المؤلفين الأربعة من خلص المصوبة، المنظّرين لفكرة التصويب عند المتكلمين، وزد على ذلك أن شيخ الأصوليين الباقلاني قبلهم من أرباب هذه الفكرة.

من هنا قد لا نستغرب إذا ما وجدنا منهج التصويب أثر في صياغة مناهج أصولية أخرى، وفي مرحلةٍ مبكرة جداً من مراحل تدوين هذا العلم، وقد أردد هذه الفكرة كثيراً في مواطن لاحقة عند دراسة الأثر الأصولي في بعض المناهج.

وإنما ناسب ذكره هنا لأنني في بداية دراسة الأثر الأصولي في أول مسألة، ولأن تقرير الفكرة السابقة من خلال هذه المسألة قد يظهر بشكل أجلى من غيرها، فأقول وبالله التوفيق:

لقد أبرز بعض الأصوليين أثر التصويب والتخطئة في القول بقطعية الأحكام الاجتهادية، وسوف أعرض بعض نصوصهم، ثم أوضح الأثر وطريقة البناء:

قال ابن دقيق العيد بعد أن اختار أن الفقه ظنيٌّ: "والذي يحقق هذا أنّا نبني هذه المسألة على ما نختاره، وهو أن لله حكماً معيناً في الواقعة، وهو مطلوب المجتهدين، ومنصوبٌ عليه الدلائل، فمن أصاب ذلك الحكم فهو مصيبٌ مطلقاً، ومن أخطأه فلله عليه حكمٌ آخر، شرْطه عدم إدراك ذلك الحكم الأول بعد الاجتهاد، وهو وجوب المصير إلى ما غلب على ظنه، وهذا الحكم معلومٌ، وليس يلزم من كون هذا معلوماً كون الأول معلوماً"[1].

---

(١) البحر المحيط ١/ ١٢٤، ١٢٥.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية عن رأي القاضي الباقلاني أن الفقه قطعيٌّ لعلمنا بوجوب العمل عند حصول الظن: "وهذا الجواب جواب القاضي أبي بكر، وهو بناءً على أصله، فإن عنده كل مجتهدٍ مصيب، وليس في نفس الأمر أمرٌ مطلوب، ولا على الظن دليلٌ يوجب ترجيح ظنٍّ على ظن، بل الظنون عنده بحسب الاتفاق"(١).

وقال الرهوني بعد بحث هذه المسألة: "هذا البحث مبنيٌّ على تصويب كل مجتهد"(٢).

وقال الزركشي: "قيل على أصول المصوبة: إنا نقطع بالأحكام، وإن المخطئة تظنها ظناً"(٣).

وقال ابن أمير الحاج: " إنما يتم هذا المطلوب -يعني دعوى قطعية الفقه -على مذهب المصوبة، القائلين بكون الأحكام تابعةً لظن المجتهد"(٤).

بيان الأثر وطريقة البناء:

لقد كان أول من حدّ الفقه بـ" العلم " أبا بكر الباقلاني، ثم أورد عليه سؤاله المشهور وهو أن الفقه من باب الظنون، فكيف يكون معلوماً؟!(٥).

والحقيقة أن القاضي الباقلاني ينفي مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد، فظنُّ المجتهد لم يتعلق بمظنونٍ معين عنده، وقد كلف الاجتهاد، فإذا حصّل الظن فقد وقع على حكم الله قطعاً؛ فلذلك لن يسع الباقلاني إلا القول

---

(١) مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٣.
(٢) تحفة المسؤول ١/ ١٤٩.
(٣) البحر المحيط ٦/ ٢٦٤.
(٤) التقرير والتحبير ١/ ٣٢، وانظر: تيسير التحرير ١/ ١٢، فواتح الرحموت ١/ ١٢، ١٣.
(٥) انظر: التلخيص (٧)، مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٣.

بقطعية الفقه؛ لأن الفقه عنده لم يتعلق بدلالة معينة حقيقية، بل أمارة الفقه في حق كل مجتهدٍ غلبة ظنه، فالله عز وجل جعل الظن علامة لوجوب العمل، وكذلك مصوبة المتكلمين من بعده لا يطّرد أصلهم في نفي مطلوب معين في مسائل الاجتهاد إلا بالقول بقطعية أحكام الاجتهاد، لأنهم لو قالوا بظنية الفقه للزمهم أن يعلقوا الفقه بمظنون معين، ثم تأتي قاعدة الترجيح، فالراجح صوابٌ، والمرجوح خطأٌ قطعاً، وهم ينفون الخطأ في مسائل الاجتهاد؛ وسيأتي معنا أن الباقلاني لا يقول بالترجيح بين الظنون؛ لأن هذا الترجيح لا معنى له على أصله؛ لأن الترجيح إنما يقوم له معنى إذا تعلقت الظنون المتعارضة بمطلوبٍ معين، وهو ينفيه؛ لذا لا عجب أن يؤول الفقه عنده إلى القطعية والحال ما ذكر.

أما المخطئة فقد أصّلوا أن الظن يتعلق بمظنونٍ معين، وهذا معناه أن المجتهد يخطئ ويصيب، وعمله بالراجح عنده وإن كان صحيحاً لن ينفي عن فقهه وحكمه الظنية؛ لاحتمال أنه أخطأ الحكم في نفس الأمر، فكان لازم أصلهم أن الفقه ظنيٌّ؛ لأن الفقه عندهم يرجع إلى اعتقاد الرجحان في نفس الأمر، فهناك حقيقةٌ يرجع إليها نظر الفقيه وإن لم يصبها، فاعتقاده الرجحان والعمل به ليس معناه الرجحان في نفس الأمر، بل قد يكون ما رآه راجحاً مرجوحاً، ومن هنا كان الفقه ظنياً عند المخطئة.

فالمصوبة الذين نفوا مطلوباً معيناً لن يستقيم أصلهم إن قالوا بظنية الفقه؛ لأنهم لو قالوا إن الفقه ظني لقالوا إن هناك راجحاً ومرجوحاً، ولو قالوا بذلك لأثبتوا الخطأ الذي نفوه في أصلهم.

ثم إنهم لما تعين عليهم القول بقطعية الفقه لم يستطيعوا إثبات ذلك من جهة الدلالة؛ لأنها متعارضة، بل إنهم لم يثبتوا لها صفة الدليلية على الحقيقة، فلم يبق إلا أن يطلبوا قطعية الفقه من جهةٍ أخرى، وهي العلم بوجوب العمل بالظن، فانتظم قياسهم كما يلي:

المقدمة الصغرى: يجب على المجتهد أن يعمل بظنه قطعاً.

المقدمة الكبرى: كل ما وجب العمل به فهو حكم الله تعالى.

النتيجة: ظن المجتهد هو حكم الله تعالى قطعاً(١).

ولا يخفى أن المخطئة يسلمون المقدمة الصغرى؛ لأنها ثابتة بالإجماع، وبدلالة العقل:

أما الإجماع فظاهر؛ لأن الأمة مجمعة على أنه يجب على المجتهد العمل باجتهاده، ولولا ذلك لما شرع الاجتهاد(٢).

وأما دلالة العقل: فلأن الاجتهاد عند المخطئة يتردد بين راجح ومرجوح، والظن هو الراجح، فإما أن يعمل بالراجح والمرجوح، وإما أن يطّرح الراجح والمرجوح وهذان محالان؛ لأنه رفعٌ للنقيضين أو جمعٌ لهما، وإما أن يعمل بالمرجوح فهذا خلاف صريح العقل، فلم يبق إلا العمل بالراجح(٣).

ولكن المخطئة وإن سلموا بهذه المقدمة إلا أنهم يمنعون أن الفقه هو المعنى الذي دلت عليه قضيتها فقط، فوجوب العمل بالظن ليس هو الفقه عند المخطئة، بل الفقه عندهم متعلقٌ بأعيان المسائل التي تقام عليها أدلة الاجتهاد وأماراته، فالفقه هو اعتقاد أن حكم الله في المسألة كذا وكذا، أما وجوب العمل فذلك حكمٌ آخر كلي يتعلق بجميع مسائل الاجتهاد، وهو حكمٌ معلومٌ، ولكنه لا يلزم من العلم به العلم بالحكم الأول الذي هو الفقه على الحقيقة(٤).

---

(١) انظر: التقرير والتحبير ١/ ٣٢، تيسير التحرير ١/ ١٢، فواتح الرحموت ١/ ١٢.

(٢) انظر: نفائس الأصول ١/ ١٤٠، شرح مختصر الروضة ١/ ١٥٨، شرح المنهاج للأصفهاني ١/ ٤٢، نهاية السول (٢٤).

(٣) انظر: نفائس الأصول ١/ ١٤٦، شرح مختصر الروضة ١/ ١٥٨ نهاية السول ٢٤، تحفة المسؤول ١/ ١٤٧.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ١٣/ ١٣، المسودة ٢٤٥، ٢٤٦، البحر المحيط ١/ ١٢٤، ١٢٥.

أما المقدمة الكبرى فإن المخطئة لا يسلمون بها؛ لأنه لا يلزم من وجوب العمل بالظن أنه حكم الله تعالى في نفس الأمر؛ إذ قد يكون الظن غير مطابقٍ عندهم، وهي صورة العمل بالمرجوح الذي ظنه المجتهد راجحاً في نفس الأمر[١] أما المصوبة -كما هو أصل القاضي- فهي قضيةٌ مستقيمة عندهم؛ لأن حكم الله عندهم متعلقٌ بوجوب العمل فحسب، وليس في ذات الأمر حكمٌ هو أولى من حكم، وليس يرجع الفقه إلى مظنونٍ معين، بل الظن علامة لوجوب العمل فقط[٢].

وقد تابع الباقلاني في القول بأن الفقه من العلوم أبو الحسين البصري، وإمام الحرمين الجويني، وأبو حامد الغزالي، وهو موافقٌ لأصلهم في التصويب[٣].

قال الجويني: " فخرج من ذلك ألا نقدر دلالتين ولا أمارتين منصوبتين على الوجه الذي فرضه المستدل علينا، ولكن نقول: أمارة الحكم في حق كل واحدٍ غلبة ظنه، كأن الرب تعالى جعل غلبة ظنّ كل مجتهدٍ علَماً على الحكم بموجب ظنه، وهذا ما لا يتحقق فيه تناقض، فتبين ذلك واعلمه، فإنه سر المسألة، ولا يحيط به إلا من تأكد غرضه فيها "[٤].

فانظر كيف أن الدلالة عند خلص المصوبة لم يحصل الفقه بها، بل يحصل عندها العلم بوجوب العمل فحسب، هذا منتهى الفقه وسعي الفقيه.

وقد رفض المخطئة جعل الفقه من العلوم منذ وقتٍ مبكر:

قال الشيرازي: "والصحيح أن يقال: إدراك الأحكام الشرعية؛

---

(١) انظر: المسودة (٢٤٦)، نهاية السول ١/ ٢٦، تحفة المسؤول ١/ ١٤٩، البحر المحيط ١/ ١٢٥.

(٢) انظر: التلخيص (٥٠٩)، المستصفى ٢/ ٤٣٤، مجموع الفتاوى ١٣/ ١٢٣.

(٣) انظر: المعتمد ١/ ٤، التلخيص (٧)، المستصفى ١/ ٣٥، مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٣.

(٤) التلخيص (٥٠٩).

فيدخل فيه جميع الأحكام المظنونة والمعلومة"[١].

وكذلك السمعاني يرى أن الفقه مشتملٌ على ظنيات كثيرة، مع أنه لم ير إشكالاً في حدّه بـ"العلم" لأن الظنيات التي تقع فيه مستندةٌ إلى العلميات[٢].

ولكن الرازي وهو من المخطئة أعاد إثارة سؤال الباقلاني مرةً أخرى، وحاول إثبات أن الفقه معلومٌ بطريقة الاقتصار على المقدمة الأولى في القياس السابق، وتأليف قياس آخر منها ينتج أن الفقه قطعي، وذلك كالتالي:

المقدمة الصغرى: حكم الاجتهاد مظنون، فهذه قطعية وجدانية؛ لأن المجتهد يقطع بحصول ظنه في مسألة ما.

المقدمة الكبرى: كل مظنون يجب العمل به قطعاً بالإجماع.

النتيجة: هذا الحكم يجب العمل به قطعاً[٣].

فهذا القياس يرجع للمقدمة الصغرى السابقة وهي أنه يجب على المجتهد أن يعمل بظنه قطعاً.

ولكن قياس الرازي يجعل الفقه هو العلم بوجوب العمل عند حصول الظن، وهو قضية الكبرى، وهذا لا يوافق أصله الذي اختاره في التصويب والتخطئة[٤] لأن الفقه عند المخطئة ليس محصوراً في العلم بوجوب العمل عند حصول الظن، بل يدخلون في الفقه المعنى الذي اشتملت عليه قضيةُ المقدمة الصغرى في قياس الرازي، وهو الاعتقاد الراجح، الذي تعلق

---

(١) شرح اللمع ١/ ١٠٤.

(٢) انظر: قواطع الأدلة ١/ ٢٠.

(٣) انظر: المحصول ١/ ٦، الإحكام للآمدي ١/ ٢٠، نفائس الأصول ١/ ١٣٩، شرح مختصر الروضة ١/ ١٥٧.

(٤) فقد اختار التخطئة في باب الاجتهاد ٤/ ١٣٨١.

بمطلوبٍ معين في نفس الأمر، وهذا معناه أن وجوب العمل عند الظن ليس هو الفقه فقط، بل الفقه كامنٌ في اعتقاد الرجحان، ثم العمل به؛ ولذا كان يحتمل الصواب والخطأ، ومن هنا كان الفقه ظنياً يحتمل الترجيح، وإنما لم يعلق المصوبةُ الفقهَ باعتقاد الرجحان لأنه لن يصح على أصلهم الذي نفوا به مطلوباً معيناً يتعلق به اعتقاد الرجحان.

مع أن شيخ الإسلام ابن تيمية يحصر الفقه في موضوع المقدمة الصغرى، ويرى أن العلم بوجوب العمل عند حصول الظن ليس قضيةً فقهية، بل هي قضيةٌ كلية ترجع إلى البحث في أصول الفقه، وموضوع بحث الفقيه حكمٌ معين مستنبطٌ من دليل معين.

قال - رحمه الله -: " العمل بهذا الظن هو حكم أصول الفقه ليس هو الفقه، بل الفقه هو ذاك الظن الحاصل بالظاهر، وخبر الواحد، والقياس، والأصول تفيد أن العمل بهذا الظن واجب، وإلا فالفقهاء لا يتعرضون لهذا، فهذا الحكم العملي الأصولي ليس هو الفقه "[١].

ثم جاء القرافي بعد الرازي فنافح عن قطعية الفقه والأحكام الاجتهادية، ودفع الاعتراض عن مقدمتي الرازي، وقرر أن الفقه وأحكام الاجتهاد معلومةٌ قطعاً، وإنما وقع الظن في طريقها[٢].

ولكن القرافي لم ينف مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد[٣] ولكنه جزم بقطعية الفقه لما يلي:

أولاً: أن الفقه عنده مقصورٌ على العلم بما ظهر على ألسنة

---

(١) مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٣.

(٢) انظر: نفائس الأصول ١/ ١٣٩-١٥٤.

(٣) اختار القرافي عند بحث التصويب والتخطئة إثبات مطلوب معين لم يكلف المجتهد إصابته، وإنما كلف تحريه، وهذا الرأي لم يصرح به ولكنه يفهم من خلال عرضه للخلاف في المسألة ومناقشته لبعض ما ورد فيها. نفائس الأصول ٩/ ٤٠٦٠-٤٠٨٩.

المجتهدين، لا بما عند الله تعالى، فالفقه عنده -على سبيل المثال- هو وجوب البسملة على الشافعي، وعدم وجوبها على مالك، ووجوب مسح جميع الرأس على مالك، وعدم وجوبه على الشافعي، وحكم هاتين المسألتين في نفس الأمر وأمثالهما لم يتعلق به الفقه، فهو لم يعرّف الفقه من حيث تعلقه بمظنون معين هو مطلوب المجتهدين، وإنما من حيث كونه فقه أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد(١).

وسبب ذلك أنه قال في تأصيل التصويب والتخطئة: " الإجماع منعقدٌ على أن ما ظهر على ألسنة المجتهدين هو حكم الله تعالى "(٢).

فهو اختار أن المجتهد لم يكلف الإصابة وإنما كلف تحريها، وحيث فعل فقد أصاب حكم الله تعالى من هذه الجهة، حتى وإن أخطأ مطلوبه في نفس الأمر، وهو الاختيار الذي رجحته سابقاً، ولكنه نقل الإجماع عليه.

ولي هنا تعقيبات:

الأول: أن نقل الإجماع على هذا القدر من التصويب غير صحيح؛ لأن المخطئة وإن أوجبوا العمل بالظن إلا أنهم ينازعون في تسميته حكم الله تعالى على المجتهد؛ ولذلك لم يصححوا العمل بالاجتهاد قطعاً كما سبق، فالمجتهد عند المخطئة مأمورٌ بالإصابة، ولكن خفف أمر خطئه، وصحح عمله ظاهراً ضرورة عدم العلم بالصواب؛ ولذلك فحكم الله في حق المجتهد هو الإصابة بشرط التمكن منها، أما عمله بظنه فهو مأمورٌ به من جهة أنه مقدورٌ، لا من جهة عينه(٣).

وكان القرافي قد انتقد قضية المخطئة عندما أوجبوا على المجتهد

---

(١) انظر: نفائس الأصول ١/ ١٤٠، ١٤١، شرح مختصر الروضة ١/ ١٦٣.

(٢) نفائس الأصول ٩/ ٤٠٦٠.

(٣) وقد نقل شيخ الإسلام الاختلاف في تسمية عمل المجتهد حكم الله تعالى على ثلاثة أقوال في مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٦، ٢٧.

العمل بظنه، ثم نازعوا في كونه حكم الله تعالى، فذكر أن الاجتهاد في صورةٍ نتج عنها حكم الإباحة أو الندب أو الكراهة أو التحريم يشمل أمران:

"**أحدهما**: يجب وهو الاعتقاد.

والآخر: لا يجب وهو الفعل، فيجب الاحتراز عنه - أي بقوله: حكم الله تعالى في حق المجتهد-، وهذا التقرير يظهر بطلان قول من يقول: الثابت بالإجماع إنما هو وجوب العمل لا الحكم. وهل وجوب العمل إلا الحكم؟! وكيف ينطقون بوجوب العمل ولا يعتقدونه حكماً؟!"[١].

واعتراضه على منهج المخطئة وجيه؛ إذ كيف يسوغ للمجتهد العمل بظنه، ثم نتردد في أن هذا هو حكم الله في حقه؟! ولكن مرادي أن أبين أن قضية الإجماع التي ادعاها غير صحيحة؛ لأن المخطئة يخالفون في هذه القضية.

الثاني: أن المخطئة قد ينازعون القرافي وقبله الرازي في المقدمة الكبرى التي بنى عليها قطعية الفقه، وهي أن الظن يجب العمل به قطعاً، ليس لأنهم لا يوجبون العمل بالظن، بل لأنهم يرون العمل بالظن مشروطاً بسلامة العاقبة، فلو تبين الخطأ، أو تغير الاجتهاد نقض العمل كما سبق، وكما سيأتي في نقض الاجتهاد؛ ولذلك قال الأصفهاني عن مقدمة: كل مظنون يجب العمل به: " ولا يخفى أن قطعية المقدمة الثانية ممنوعة"[٢] وإنما كانت ممنوعة عند المخطئة لأن بعض الظن وإن عمل به إلا أنه لا يقع صحيحاً إن تبين الخطأ، وقد تبين سابقاً أن إمضاء العمل عند المخطئة لا يمنع من النقض، بينما يمنع من النقض عند المصوبة ومقتصدة المصوبة.

---

(١) نفائس الأصول ١/ ١٤٤، ١٤٩.

(٢) شرح المنهاج ١/ ٤٣.

بل إن شيخ الإسلام ابن تيمية لما رام إثبات قطعية الفقه أثبتها من جهة ظن المجتهد فقط لا من جهة عمله، وهي القطعية الإضافية، وأخرج موضوع المقدمة الكبرى عند الرازي من الفقه، والطريقة أن المجتهد عندما يغلب على ظنه حكمٌ ما فهو يعلم باعتقاد الرجحان عنده قطعاً، فهذا اتباعٌ للعلم وليس اتباعاً للظن، وهذا معناه أنه يثبت قطعية الفقه الإضافية النسبية من المقدمة الصغرى في قياس الرازي، وهي المقدمة الوجدانية(١).

قال - رحمه الله -: " وإذا ظن المجتهد الرجحان فإنما ظنه لقيام دليلٍ عنده على أن هذا راجحٌ، وفرقٌ بين اعتقاد الرجحان، ورجحان الاعتقاد، أما اعتقاد الرجحان فقد يكون علماً، وقد لا يعمل حتى يعلم الرجحان"(٢).

وقال: "الفقه لا يكون فقهاً إلا من المجتهد المستدل، وهو قد علم أن هذا الدليل أرجح، وهذا الظن أرجح، فالفقه هو علمه برجحان هذا الدليل وهذا الظن"(٣).

والملاحظ أن شيخ الإسلام لم يقل إن الفقه قطعيٌ على المعنى الذي يرومه المتكلمون، وإنما أراد إلزام من نفى مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد بأن الفقه وإن كان ظنياً في جانب رجحان الاعتقاد في نفس الأمر إلا أن هذا الظن يرجع إلى حقيقةٍ مطلوبة صحّ معها أن يعتقد المجتهد رجحان اعتقاده، وهذه المقدمة الوجدانية لن يقول بها القاضي الباقلاني لأن أصله في التصويب يمنعها؛ لأن ظنون المجتهدين لا ترجع عنده إلى مظنونٍ معين حتى يصح اعتقاد رجحانها في نفس الأمر، وإنما غاية اليقين في هذه المقدمة الوجدانية أن يعلم المجتهد أنه قد ظن حكماً ما، ولكنه لا يعتقد رجحان ظنه في نفس الأمر.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٤، ١١٩، المسودة ٢٤٥، ٢٤٦.

(٢) مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٤.

(٣) مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٨، ١١٩.

جاء في المسودة: " ويمكن أن يعجز المجتهد عن العلم فيتبع ما يظنه؛ وحينئذٍ فعمله بما يمكن أن يعلمه عملٌ بعلم "[1].

أي: أما على أصل المصوبة فهو يعمل بظنٍّ لا يمكن أن يعلمه؛ لأن الظنون عندهم لا ترجع إلى مظنونٍ معين؛ لذا فلا معنى لقولهم باعتقاد الرجحان؛ لأنه لم يوجد مطلوبٌ في مسائل الاجتهاد حتى يعتقد المجتهد رجحانه.

فهذه دقيقةٌ في أصول شيخ الإسلام ابن تيمية قد لا تتحقق عند البعض، فيسارع بنسبة القول بقطعية الفقه إلى الشيخ - رحمه الله -، والواقع أنه لم يقل بذلك، على أنه لم يخرج القطعيات الشرعية العملية من الفقه كما سبق؛ لأنه يرى أن قضية القطعية والعلم بكون الحكم ضرورةً في دين الله نسبيان، قد لا يثبتان لبعض المجتهدين كما سبق، فقد يقول بقطعية بعض الفقه من هذه الجهة.

الثالث: أن رأي القرافي في تصويب المجتهدين وإن كان يتفق مع الرأي الذي رجحته إلا أنه لم ينبن عليه قصر الفقه في العلم بوجوب العمل بالظن، بل الفقه عند مقتصدة المصوبة يشمل هذا، ثم يتعداه تشوفاً لإصابة المطلوب، وهي المنزلة التي يستحق عندها الفقيه أجرين، فالفقه الذي يستحق عليه المجتهد أجراً واحداً قطعيٌ، أما الفقه الذي يستحق عليه أجران فهو ظنيٌ، وذلك بأن يكون الراجح في نظره هو الراجح في نفس الأمر، وهنا تتمايز درجات الفقهاء، ويقوم على اعتباره الترجيح؛ طلباً لأقوم الآراء وأحسنها، ولولا هذه المنزلة من الفقه لقصرت همم المجتهدين دونها، وضعفت دواعي تجديد الاجتهاد ومتابعة النظر.

بل إن الإمام أبا حنيفة يصوب عمل المجتهدين قطعاً، ولكنه يرى ظنية الفقه؛ وذلك التفاتاً للغاية التي يتنافس المجتهدون لبلوغها بالاجتهاد، وهي

---

(١) المسودة (٢٤٦).

غايةٌ عالية لا تقف عند إمضاء العمل بعد الاجتهاد كما قد اتضح[١].

وقد انتقد نجم الدين الطوفي مفهوم القرافي الذي صور من خلاله الفقه وكأنه لا يتحصل في نفس الأمر مطلوباً عاماً لكل المجتهدين، وإنما يتحصل بالنسبة لكل مجتهد، فقال: " نحن في تعريف الفقه من حيث هو فقه، لا من حيث هو فقه مجتهدٍ خاص؛ إذ ذلك يصير إثباتاً للمطلوب العام بالتقرير الخاص، وهو لا يصح"[٢].

والحقيقة أن الفقه بناءً على ترجيحي السابق في أصل المسألة، وبناءً على ما تمهد سابقاً في هذه المسألة خاصة يشمل ما يلي:

أولاً: ظن المجتهد أن هذا حكم الله في مسألة الاجتهاد الذي كُلف تحري إصابته، وهذه مقدمةٌ وجدانية ظنية؛ لأن المجتهد لا يقطع أنه أصاب الحكم المطلوب بالاجتهاد، والفقه من هذه الجهة ظنيٌ حتى وإن كان اعتقاد المجتهد الرجحان علماً إلا أنه ظنيٌ من جهة رجحان الاعتقاد في نفس الأمر، وهذه المقدمة لم يعتبرها الرازي ومن تبعه من الفقه؛ ولذا أطلقوا عبارتهم: " أن الفقه قطعيٌ، والظن واقعٌ في طريقه" ليصبح الفقه عندهم: العلم بوجوب العمل عند حصول الظن.

وهذه المقدمة يتفق على إدخالها في الفقه المخطئة ومقتصدة المصوبة؛ لأنهم أثبتوا مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد، ورتبوا الأجرين على إصابته، فكان اعتقاد رجحان ذلك المطلوب فقهاً لا محالة.

وإخراج هذه المرتبة من الفقه يلزم عليه الأخذ بأصل خلص المصوبة في نظرتهم للاجتهاد، وأنه لا يطلب به سوى العمل، وأنه ليس وراء الظن مظنونٌ في نفس الأمر يعتقد المجتهدون رجحانه.

وبناءً عليه فالإشكال على الرازي والقرافي ومن ادعى قطعية الفقه من

---

(١) نسب له ذلك الرأي ابن برهان كما نقل الزركشي في البحر المحيط ١/ ١٢٣.

(٢) شرح مختصر الروضة ١/ ١٦٣.

غير خلص المصوبة هو في إخراج هذه الصورة من الفقه؛ إذ لو أدخلوها في الفقه لقالوا بظنيته، أما أن تثبت القطعية للفقه من بعض الجهات فهذا لا مشاحة فيه عند التحقيق، حتى وإن لم يسمه البعض فقهاً، فقد أدخل ابن تيمية ما علم من الدين ضرورة في الفقه وأخرجه الجمهور، وأدخل الجمهور العلم بوجوب العمل عند حصول الظن في الفقه، وأخرجه ابن تيمية؛ لأنه من أصول الفقه عنده(١).

ثانياً: علم المجتهد بوجوب العمل عند حصول غلبة الظن، فهذه مقدمة قطعية، وهي داخلةٌ في الفقه من وجهة نظري، ثم إنني أسمي حكم الاجتهاد حكمَ الله في حق المجتهد خاصة، فكل مجتهد بذل جهده فتوصل إلى حكم ما فحكم الله تعالى في حقه اتباع اجتهاده، واعتقاد أنه دين الله في حقه وحق مقلديه، فالفقه من هذه الجهة قطعيٌ، وهي الجهة التي ذكرها القرافي، ولكن بعض المخطئة يخالفون في تسمية عمل المجتهد أو ظنه دين الله تعالى وحكمه كما سبق، وبعضهم يسمي هذا الحكم حكماً فرعياً، بينما يسمي المطلوب الذي كلف المجتهد إصابته حكماً أصلياً:

قال ابن دقيق العيد: " المختار أن لله تعالى في الواقعة حكماً معيناً، طلب العباد أن يقفوا عليه بدلائله المنصوبة، وليسمَّ هذا بالحكم الأصلي، فإذا لم يقع العثور عليه، أو ظنّ أن الحكم غيره نشأ ههنا حكمٌ آخر بهذه الحالة، وهو وجوب العمل بما غلب على ظنه، وليسمّ هذا بالحكم الفرعي "(٢).

وقد لاحظت أن المخطئة دائماً يتحرزون من تسمية العمل بالظن حكمَ الله تعالى، أو أنه على وفق أمر الله تعالى، وهذا إشكالٌ دائم يرد على قضية التخطئة، بل إنه يشبه التناقض في قضيتهم كما قال القرافي.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٨، ١١٩.

(٢) البحر المحيط ١/ ١٢٥.

وبناءً على ما تقدم فالإشكال على القرافي هو في حصر الفقه في هذه القضية القطعية، أما أن حكم الله في حق كل مجتهد هو ما غلب على ظنه، فهذه لا أنازعه فيها بناءً على الترجيح في أصل المسألة؛ لأن المجتهد لم يكلف سوى تحري الإصابة دون الإصابة ذاتها.

والخلاصة أن مقدمتي قياس الرازي والقرافي يعبران عن جهةٍ قطعية في الفقه وليست هي كل الفقه، وتوضيح ذلك كالتالي:

إذا أردنا إثبات جهةٍ قطعية للفقه فسيكون القياس:

المقدمة الصغرى: حكم المجتهد مظنون. (قطعية وجدانية).

المقدمة الكبرى: كل ظنٍ يجب العمل به. (قطعية إجماعية).

النتيجة: ظن المجتهد يجب العمل به قطعاً.

فالظن هنا وقع في طريق القطعية فلم يكدر قطعية وجوب العمل بالظن.

أما إذا أردنا الجهة الظنية للفقه فيكون القياس كالتالي:

المقدمة الصغرى: حكم الاجتهاد يحتمل أن يكون مرجوحاً في نفس الأمر. (قطعية أصولية عند كل من أثبت مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد).

المقدمة الكبرى: كل حكمٍ احتمل أن يكون مرجوحاً في نفس الأمر فهو ظنيٌّ. (قطعية عقلية).

النتيجة: حكم الاجتهاد ظنيٌّ. (وهذا محصله أن الفقه ظنيٌّ من هذه الجهة).

فالظن هنا وقع في صلب الفقه فأنتج ظنيته.

والعجيب في هذه المسألة أن القول بقطعية الفقه يخفض درجته، بينما القول بظنيته يرفع درجته بين العلوم الشرعية، وبيان ذلك:

أن المصوبة عندما قالوا بقطعية الفقه وجميع الأحكام الشرعية الاجتهادية إنما قالوا بذلك لأنهم رأوا الظنون متساوية، فمسائل الاجتهاد ترجع إلى الظن الذي في نفس المجتهد، والأمارات لا ضابط لها، وليست أمارة أقوى من أمارة، وإنما يحصل الظن اتفاقاً عند الأمارة لا بها، فأيّ ظن حصل فهو حكم الله قطعاً، والنتيجة أن كل الفقه قطعيٌّ.

أما الذين أثبتوا مطلوباً معيناً يتحراه المجتهدون فإنهم يردون ظنون المجتهدين إلى حقيقة موجودة، ومظنون موجود؛ لذا احتملت ظنونهم الخطأ والصواب، فكان الفقه ظنياً من هذه الجهة.

فظهر أن القول بظنية الفقه يؤول به إلى معلوم معين يتحراه المجتهدون، والمجتهد إذا اعتقد الرجحان وعمل به فهو قد عمل بالعلم؛ لأنه يعلم اعتقاد رجحانه في نفس الأمر مادام يعتقد أن هناك مطلوباً يتحراه بالاجتهاد، أما القول بقطعيته فلأنه لم يرجع إلى حقيقة مطلوبة بالظن، فلم يحتمل الخطأ والصواب وإن تحصل من أدنى ظن، ومن هنا فشرف علم الفقه يظهر أكثر عند القول بظنيته:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " وقد تبين أن جميع المجتهدين إنما قالوا بعلم، واتبعوا العلم، وأن الفقه من أجل العلوم، وأنهم ليسوا من الذين لا يتبعون إلا الظن "(١).

يريد: اعتقاد الرجحان وليس رجحان الاعتقاد، وهذا مؤداه أن الفقه ظنيّ من جهة رجحان الاعتقاد في نفس الأمر.

وقد بالغ بعض المتكلمين في قصر الفقه على العمل حتى أخرجوا منه الاعتقاد، فزعموا أن الفقه لا يتعلق بشيءٍ من الاعتقاد، وإنما يتعلق بإمضاء العمل عند حصول الظن(٢) مع أن المجتهد إذا غلب على ظنه الوجوب لن

---

(١) مجموع الفتاوى ١٣/ ١٢٤.

(٢) انظر على سبيل المثال: الفصول ٢/ ٤٤٠، التلخيص (٥٠٩)، المستصفى ٢/ ٤٣٤، بل إن صريح مذهب المتكلمين في التصويب أن مسائل الاجتهاد لا يُعتقد فيها شيءٌ قبل الاجتهاد أو بعده، وإنما يُمضى العمل بما غلب على الظن فقط.

ينفك عمله عن الاعتقاد، فهو يعمل لأنه يعتقد الوجوب، وهذا ظاهر في صور يتعين فيها الاعتقاد لتعذر العمل، وقد ذكر منها القرافي ما يلي:

١- الاجتهاد في المباح، فأين العمل ولم نوجب عليه عمل المباح؛ لأنه مخالفٌ لحقيقة الإباحة، ولا يمكن حمله على وجوب الفتوى؛ لأنه قد يوجد غيره يقوم مقامه.

٢- الاجتهاد في مسألة لن تحدث له عقلاً، ولم يسأل عنها، أو أفتى غيره فيها فكفاه الفتوى، كأحكام الحيض، والنساء عموماً.

ففي مثل هاتين الصورتين لن يخرج حكم الاجتهاد فيهما عن الاعتقاد قطعاً، والمجتهد يؤجر عليه، فأين العمل هنا؟![1]

فهذا يؤكد أن زعم قطعية الفقه بناءً على حصره في العمل فقط خطأٌ ظاهر، كما أن نفي مطلوبٍ معين لا تتعلق به اعتقادات المجتهدين وظنونهم خطأٌ أظهر.

وأختم بالإشارة إلى أن القرافي قد حاول تقرير اطراد القول بقطعية الفقه على المنهجين، منهج المخطئة، ومنهج المصوبة، وذلك أنه أورد اعتراضاً على دعوى قطعية الفقه بقوله: " سلمنا جميع ما ذكرتموه، لكنه إنما يتم إذا قلنا: إن كل مجتهدٍ مصيب، أما إذا قلنا إن المصيب واحدٌ ليس مرسلاً، وهو الصحيح، تكون جميع الفتاوى ما عداه خطأً، والخطأ لا يكون حكم الله تعالى بالإجماع، بل معفوٌّ عنه، أما أنه حكم الله تعالى في نفس الأمر فلا، فضلاً عن دعوى الإجماع عليه "[2].

فقال ردّاً على هذا الإيراد: " كل حكم شرعي معلومٌ على التقديرين، أما إن قلنا: إن كل مجتهد مصيب فظاهر، وأما القول بأن المصيب واحدٌ فالفقه إنما هو العلم بما ظهر على ألسنة المجتهدين، لا بما عند الله تعالى "[3].

---

(١) انظر: نفائس الأصول ١/ ١٤٤. (٢) المصدر السابق ١/ ١٤٦.

(٣) المصدر السابق ١/ ١٤٩.

والحقيقة أن الفقه أعم من أن يكون فقه مجتهدٍ خاص، ثم إن قطعية فقه المجتهد عند نفسه غير مسلمة بهذا الإطلاق عند المخطئة كما تقدم، على أن الراجح القول بقطعية فقه المجتهدين من جهة العمل دون العلم كما تقدم.



المبحث الثاني
إطلاق الكراهة على المشتبه المتردد بين الحرمة والحل

مصطلح المكروه عند العلماء من المصطلحات المشتركة التي تطلق على معانٍ متعددة، بعضها متفقٌ عليه، والبعض الآخر مختلفٌ فيه، ومن هذه المعاني ما يلي:

أولاً: إطلاق الكراهة وإرادة التحريم، وهذا اصطلاح المتقدمين كالأئمة الأربعة، فالإمام الشافعي يقول: "أكره كذا" ويريد به التحريم.

ثانياً: إطلاق الكراهة وإرادة ما نهى عنه الشارع نهي تنزيه، بحيث لم يرتَّب على فعله لومٌ أو عقاب، وإنما أشعر الخطاب بأن تركه خيرٌ من فعله، وهذا يعبر عن اصطلاح الأصوليين عندما يعدون الكراهة قسيماً للتحريم تحت الحكم التكليفي.

ثالثاً: إطلاق الكراهة على خلاف الأولى، كترك صلاة الضحى، فهذا القسم لم يرد بخصوصه نهيٌ عن الترك كالقسم الثاني، وإنما كره تركه لكثرة فضله وثوابه.

رابعاً: إطلاق الكراهة وإرادة المشتبه المتردد بين التحريم والإباحة، وهذا يختص بصورةٍ اختلف فيها المجتهدون على قولين، أحدهما حاظرٌ، والآخر مبيح، كأكل لحم السبع، وشرب قليل النبيذ، ونحوها من مسائل الخلاف التي تقع بين طرفين مبيحٍ ومحرِّم، فيكون الأخذ بالإباحة في هذه الصورة مكروهاً[1].

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ١٣٠، المحصول ١/ ٣٢، ٣٣، الإحكام للآمدي ١/ ١٦٤، نفائس الأصول ١/ ٢٧٨، الفروق مع إدرار الشروق ٤/ ١٦٣، شرح مختصر الروضة ١/ ٣٨٤، =

والحقيقة أن هذه الصور ليست على درجة واحدة من حيث الاتفاق أو الاختلاف في إطلاق الاصطلاح؛ لأن بعضها قد وقع فيه الخلاف، والذي يعنينا في هذا السياق هو الإطلاق الرابع، وهو إطلاق الكراهة على ما وقعت الريبة والشك في تحريمه، بأن يختلف المجتهدون في مسألة على قولين، أحدهما حاظر، والآخر مبيح، فهل يكون الأخذ بحكم الإباحة مكروهاً؟

الحقيقة أن هذه المسألة مرتبطة بالبحث في مسألة: "حكم الخروج من الخلاف" وهي من المسائل المرتبطة بالتصويب والتخطئة في الاجتهاد، وسيأتي بحثها في موطنها إن شاء الله تعالى، وهناك سأستوفي البحث فيها من جهة الأحكام، وإنما أوردتها هنا لتعلقها في جانب الاصطلاح بالبحث في الحكم الشرعي، فالذين يجعلون الخروج من خلاف العلماء مستحباً ربما عبروا عن الفعل المتردد ين الحرمة والحل بالكراهة، أي أنه مكروهٌ في جانب الحل، فيكون الخروج من الخلاف بالكف عنه، أما من لم ير الخروج من الخلاف مستحباً فإنه لا معنى عنده لتسمية هذا الضرب من مسائل الخلاف بالمكروه؛ لأن كل مجتهدٍ يتبع ما غلب على ظنه أنه حكم الله تعالى، وليس وراء ذلك أمرٌ يحتاط له.

*** موازنة وتقويم:**

يترجح لي عدم صحة تسمية الحكم المتردد بين الحرمة والحل مكروهاً؛ وذلك لما يلي:

أولاً: المسألة المترددة في أقوال المجتهدين بين الحرمة والحل لا تحتمل إلا حكمين شرعين: إما التحريم، وإما الإباحة، والكراهة حكم شرعيٌ ثالثٌ لم يقل به أيٌ من المجتهدين في هذه المسألة، فلم يقل أحدٌ

= نهاية الوصول ٢/ ٦٥٥، الموافقات ٣/ ٣١٨، البحر المحيط ١/ ٢٩٧، ٦/ ٢٦٥، شرح الكوكب المنير ١/ ٤٢٠، تيسير التحرير ٢/ ٢٢٥، إرشاد الفحول ١/ ٧٤، ٧٥.

من المجتهدين بالكراهة والحال ما ذكر[(١)].

قال الأبياري: " الأمة إذا اختلفت على قولين بالتحريم والإباحة، فالقول بأن الترك متعلقٌ بالثواب، والفعل جائزٌ قولٌ لم يقل به أحد، نعم الورع يليق به"[(٢)].

وقال في شرح البرهان: "وليس في مسائل الفقه مسألة أصعب من القضاء بالكراهة في هذا القسم؛ فإنه مخالفٌ للدليلين جميعاً، وإن كان القولان متفقاً عليهما كان المصير إلى الكراهة خرقاً للإجماع، ثم الذي يتأتى في هذا التوقف عن الفعل وإن كان يغلب على ظنه الحل لاحتمال التحريم، أما حمل غيره عليه، أو الفتوى بالكراهة فلا وجه له عندي"[(٣)].

قلت: هذا معناه الكف عنه ورعاً، فالورع يليق بهذه الصورة، وهنا يقع الفرق الدقيق بين الورع والفقه، فالتردد في إطلاق الكراهة ترددٌ في الفقه وليس في الورع.

ثانياً: مسائل الاجتهاد التي يختلف فيها المجتهدون على أقوال ليست من المتشابهات بإطلاق، بل قد يكون بعضها متشابهاً وهو نادر، مثل تلك المسائل التي ظهر فيها دليل القول الراجح ظهوراً جلياً، بحيث يصبح اتباع القول المرجوح مع هذا الظهور من قبيل اتباع المتشابه، أما غيرها من مسائل الاجتهاد فليست من قبيل المتشابه؛ لأن من أداه اجتهاده إلى تحريم شيءٍ فهو عليه وعلى مقلديه حرامٌ، ومن أداه اجتهاده إلى الإباحة فهي له ولمقلديه، ولا شبهة في هذا الباب عند التحقيق[(٤)].

فأما حديث النعمان بن بشير - رضي الله عنه -[(٥)] فتأويل الشبهات المأمور

---

(١) انظر: نهاية الوصول ٢/ ٦٥٥، البحر المحيط ٦/ ٢٦٥، ٢٦٦.

(٢) البحر المحيط ٦/ ٢٦٥، ٢٦٦.

(٣) المصدر السابق ١/ ٢٩٧.

(٤) انظر: الآداب الشرعية ١/ ١٩٠، الموافقات ٣/ ٣١٨، ٣١٩.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم (٥٢) ص ٣٤.

باتقائها فيه ليس بالضرورة أنها مسائل الخلاف بإطلاق، بل تأويله ألصق بالشبهة في تحقيق المناط، بأن يعلم المجتهد حكم المسألة وتشتبه عليه عينها عند التطبيق، كأن تشتبه عليه الميتة بالمذكاة، والخمر بالخل، والمال الحرام بالمال الحلال، فهذه من أعظم مثارات الشبهات؛ ولذا لا عجب أن نجد العلماء في مؤلفاتهم يصدرون كتاب الأطعمة بهذا الحديث؛ لأن الشبهة في الأطعمة تأتي من جهة تحقيق المناط غالباً[١].

أما اتباع المجتهد لرأيه في مسائل الاجتهاد، وكذا اتباع المقلد له فلا شبهة فيه، ما دامت المسألة اجتهادية، والمجتهد قد أدى الاجتهاد على وجهه، فليس وراء هذا أمرٌ يحتاط له، أما إن كان دليل المسألة قوياً ظاهراً في أحد جهتي الخلاف فقد تقع الشبهة في اتباع الرأي الآخر.

قال الأبياري: "ثم اعلم أن عين الخلاف لا ينتصب شبهةً، ولا يراعى، بل النظر إلى المأخذ وقوته"[٢].

أي: فإن قوي مأخذ الخلاف في أحد جهتيه فقد تقوم الشبهة، ويسوغ إطلاق الكراهة في حال كانت الإباحة في الطرف الآخر.

ثالثاً: قد يسوغ ترك الفعل المتردد بين الحرمة والحل ورعاً، ليس لأن المسألة خلافية وإنما لاحتمال أن يكون فيها دليلٌ ظاهر قد علمه المانع، ولم يعلمه المجيز، وهذا الدليل يجب العمل به، وهذا قد يخرج المسألة وإن كانت خلافية من كونها مسألة اجتهادية، وقد نقل ابن مفلح عن شيخ الإسلام ابن تيمية أن مسائل الاجتهاد ما لم يكن فيها دليلٌ يجب العمل به وجوباً ظاهراً، مثل حديث صحيح لا معارض له من جنسه، فهنا الورع يليق بالكف عن الفعل[٣] ولكن الورع بابٌ آخر ليس هو الفقه، وإطلاق الكراهة

---

(١) انظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ٤/ ١٨٢، وانظر: جامع العلوم والحكم ١٢٨ فقد نقل ابن رجب عن الإمام أحمد وإسحاق أنهما فسرا المشتبهات بالمسائل المختلف فيها بين المجتهدين.

(٢) البحر المحيط ٦/ ٢٦٦.

(٣) انظر: الآداب الشرعية ١/ ١٩٠.

في مثل هذه الصورة حكم شرعي فقهي، ولم يقل به المختلفون في المسألة، بل لو سمي اتباع الخلاف في مثل هذه الصور مكروهاً للزم عليه أن يكون غالب الأمةِ مجتهدون ومقلدون واقعين في المكروه، وهذا لن يقول به أحدٌ.

أثر التصويب والتخطئة في هذه المسألة:

هذه المسألة مرتبطة بالبحث في مراعاة الخلاف، وذلك عند الكلام عن مسألة " حكم الخروج من الخلاف " لذا فتقرير أثر التصويب والتخطئة هناك هو بعينه تقريرٌ لأثرهما هنا، ولكنني سأكتفي هنا بإيراد بعض النصوص التي تؤكد ربط الاصطلاح بالتصويب والتخطئة، ثم أبين الأثر وطريقة البناء، أما توسيع الكلام في أحكام المسألة فسيكون هناك إن شاء الله تعالى، فأقول وبالله التوفيق:

ذكر الغزالي أن المكروه مشتركٌ في عرف الفقهاء بين معانٍ، ثم ذكرها-كما سبق-ثم اعترض على الإطلاق الرابع، وهو إطلاق المكروه على المشتبه المتردد بين الحرمة والحل، فقال: " وهذا فيه نظر؛ لأن من أداه اجتهاده إلى تحريمه فهو عليه حرامٌ، ومن أداه اجتهاده إلى حله فلا معنى للكراهية في حقه "[1].

ثم بين أن الاصطلاح قد يتجه على أصل من يخطئ المجتهدين، أما من يصوبهم فلا وجه لإطلاق الكراهة عنده، فقال: " لا يقبح إطلاق لفظ الكراهة؛ لما فيه من خوف التحريم، وإن كان غالب الظن الحل، ويتجه هذا على مذهب من يقول: المصيب واحدٌ، فأما من صوب كل مجتهدٍ فالحل عنده مقطوعٌ به إذا غلب على ظنه الحل "[2].

وعندما ذكر القرافي أن العلماء إذا ختلفوا في فعل بين الإباحة والتحريم فالورع الترك تعقبه ابن الشاط فقال: " لا يصح ما قاله من أن

---

(١) المستصفى ١/ ١٣٠، ١٣١. (٢) المصدر السابق ١/ ١٣١.

الخروج عن الخلاف يكون ورعاً بناءً على أن الورع في ذلك لتوقع العقاب، وأي عقابٍ يتوقع في ذلك؟! أما على القول بتصويب المجتهدين فالأمر واضحٌ لا إشكال فيه، وأما على القول بتصويب أحد القولين أو الأقوال دون غيره، فالإجماع منعقدٌ على عدم تأثيم المخطئ، وعدم تعيّنه، فلا يصح دخول الورع في خلاف العلماء من هذا الوجه"[(١)].

وقال الشاطبي بعد أن قرر أن الخلاف لا يستقيم شبهة بإطلاق: "والمجتهد لا تجب إصابته لما في نفس الأمر، بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه، والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة، فلكل مأخذٌ يجري عليه، وطريقٌ يسلكه بحسبه لا بحسب ما في نفس الأمر"[(٢)].

وتابع الزركشيُّ الغزاليّ، فنقل عنه اتجاه إطلاق الكراهة على منهج المخطئة دون المصوبة[(٣)].

بيان الأثر وطريقة البناء:

إطلاق المكروه على المتردد بين الحرمة والحل يأتي من باب الاحتياط للحق، فقد يكون الحق في نفس الأمر هو التحريم، فيكون في اتباع الإباحة احتمال الوقوع في المحرم، فكون المجتهد قد غلب على ظنه أن حكم الله في المسألة هو الإباحة لا ينفي احتمال أن حكم الله في نفس الأمر هو التحريم، وهذا التقرير إنما يجري على أصل المخطئة، الذين يردون الاجتهاد إلى مطلوبٍ معين، ويكلفون المجتهد إصابته، فالمجتهد عندهم مهما بذل من الجهد فإن شبهة الخطأ تحيط باجتهاده، وعليه يكون الاحتياط بالخروج من الخلاف، والكراهة بالدخول فيه، وبناءً عليه فإطلاق الكراهة على الفعل المتردد بين الحرمة والحل أليق بأصل المخطئة.

---

(١) إدرار الشروق مع الفروق ٤/ ١٦٤.
(٢) الموافقات ٣/ ٣١٩.
(٣) البحر المحيط ١/ ٢٩٧.

أما على أصل المصوبة فلا معنى للقضاء بالكراهة في هذه الصورة؛ لأن المجتهد إذا غلب على ظنه الحل أصبح مقطوعاً بأنه حكم الله؛ لأن المجتهد إنما يطلب باجتهاده الظن ليعمل به، وليس وراء الاجتهاد حكمٌ معين يُحتاط له، فلا معنى للقول بالاشتباه على أصول المصوبة.

والحقيقة أن الأثر في هذه المسألة غير ظاهر؛ لأن المصوبة والمخطئة متفقون على قضية العذر في باب الاجتهاد، وإطلاق الكراهة في مسائل الخلاف إنما غايته الحذر من الوقوع في التحريم أو الإخلال بالواجب، وذلك مظنة العقاب، وأي عقاب تحتمله مسائل الاجتهاد بعد الاتفاق على عذر بل أجر الناظرين فيها؟! اللهم إلا أن يقال إن الاحتياط في مسائل الخلاف قد يكون لاحتمال مخالفة القائل بالحل لدليل ظاهر لم يطلع عليه قد يخرج المسألة من كونها اجتهادية، فإن كان ذلك فالكلام قد انتقل إلى موطن آخر ليس مراداً بإطلاق الكراهة على ما وقعت الشبهة في تحريمه من مسائل الاجتهاد.

قال ابن الشاط متعقباً القرافي: " لا يصح ما قاله من أن الخروج عن الخلاف يكون ورعاً بناءً على أن الورع في ذلك لتوقع العقاب، وأي عقابٍ يتوقع في ذلك؟! أما على القول بتصويب المجتهدين فالأمر واضحٌ لا إشكال فيه، وأما على القول بتصويب أحد القولين أو الأقوال دون غيره، فالإجماع منعقدٌ على عدم تأثيم المخطئ، وعدم تعينه، فلا يصح دخول الورع في خلاف العلماء من هذا الوجه"[1].

على أنني لا أوافق ابن الشاط عندما نفى الورع في الخروج من خلاف الفقهاء؛ لأن باب الورع يلتفِت إلى احتمالات أوسع من التي ذكرها، كاحتمال غفلة المجتهد عن النص في المسألة، أو عدم استيفاء الاجتهاد فيها، أو الإخلال ببعض شروط الاجتهاد، أو غيرها من

(١) إدرار الشروق ٤/ ١٦٤.

الاحتمالات التي تجعل القول باستحباب الخروج من الخلاف ورعاً مقبولاً وسائغاً، ولكنه لا يسوغ القضاء بالكراهة في هذه الصورة مهما كانت الاحتمالات.

وبناءً عليه فبناء الغزالي هذا الاصطلاح على أصل المخطئة ومنعه على أصل المصوبة غير ظاهر؛ لأن القول بالكراهة في هذه الصورة لن يتجه حتى على أصل المخطئة لما تقدم، أما تسمية اجتناب الخلاف في مثل هذه الصورة ورعاً فذلك سائغٌ عند جميع المختلفين، والكلام في باب الورع غير الكلام في الكراهة؛ إذ إن الخروج من الخلاف ورعاً معناه استحباب ذلك والندب إليه، وليس يلزم من القول باستحباب الخروج من الخلاف القضاء بكراهية الدخول فيه شرعاً؛ لأن الأمر بالشيء على وجه الندب ليس نهياً عن ضده على وجه الكراهة على ما هو الراجح في ذلك الأصل.

وسيأتي استيفاء الكلام في حكم الخروج من الخلاف عند دراسة الأثر الأصولي في مسائل مراعاة الخلاف عند العلماء إن شاء الله تعالى، وإنما أوردتُ طرفاً منها يناسب القول في الاصطلاح تحت الحكم الشرعي.



الفصل الثاني

أثر التصويب والتخطئة في مسائل الأدلة

وتحته خمسة مباحث:

المبحث الأول: أثر التصويب والتخطئة في حجية المدارك الظنية عند الأصوليين.

المبحث الثاني: أثر التصويب والتخطئة في مسائل الإجماع.

المبحث الثالث: أثر التصويب والتخطئة في مسائل القياس.

المبحث الرابع: أثر التصويب والتخطئة في حجية قول الصحابي.

المبحث الخامس: أثر التصويب والتخطئة في المصالح.



المبحث الأول

أثر التصويب والتخطئة في حجية المدارك الظنية عند الأصوليين

لقد نازع ابن حزم والظاهرية في المدارك الظنية كالقياس، والاستحسان، والاستصلاح، ونحوها من المدارك الظنية، فمنعوا حجيتها، ومنعوا بناء الأحكام الشرعية على الظنون، وقضوا بالنفي الأصلي في جميع الأحكام إلا في مورد القواطع الشرعية فيُقضَى بها(١).

قال ابن حزم: " لا يحل الحكم بالظن أصلاً "(٢).

وقال: " وحرم القول في دينه بالظن، وحرم تعالى أن نقول عليه إلا بعلم "(٣).

وخالفهم الجمهور فصححوا بناء الأحكام الشرعية على المدارك الظنية في الجملة، ولم يروا الظن مانعاً من بناء الأحكام الشرعية على هذه المدارك، إلا إن عارضته القواطع فيبنى عليها لأنها أقوى(٤).

قال أبو يعلى: " والظن طريقٌ للحكم إذا كان عن أمارةٍ مقتضيةٍ للظن "(٥).

---

(١) انظر: الإحكام ٢/ ٣٨٤، النبذ (٤٥).

(٢) المحلى ١/ ٧١.

(٣) الإحكام ١/ ١١٨.

(٤) انظر: أصول الجصاص ٢/ ٣٣٦، العدة ١/ ٨٣، شرح اللمع ٢/ ١٠٩٠، أصول السرخسي ٢/ ١٤١، روضة الناظر ٢/ ٦١١، شرح مختصر الروضة ١/ ٣٢٧.

(٥) العدة ١/ ٨٣.

وقال الشيرازي: " لا يمتنع أن يجوز الحكم بغلبة الظن وإن أمكن الرجوع إلى العلم "(١).

وقال الموفق ابن قدامة: " التوقف لمطلق الاحتمال يلزم عليه التوقف في الظواهر كلها، وترك العمل بما لا يفيد القطع، واطراح أكثر الشريعة، فإن أكثرها إنما ثبت بالظنون "(٢).

وقد تتبع ابن حزم المدارك الظنية التي يحتج بها الجمهور في إثبات الأحكام الشرعية ففندها الواحد تلو الآخر(٣).

وموقف الظاهرية من الظنون أشهر من أن يبسط في هذا المقام، كما أن موقف الجمهور من رأي الظاهرية، ومناقشتهم له في أكثر من موطن يوازي الشهرة ذاتها.

*** موازنة وتقويم:**

الظاهرية عندما أنكروا حجية المدارك الظنية تمسكوا بظواهر النصوص التي تذم اتباع الظن، وتأمر باجتنابه، وجعلوا هذه المدارك داخلةً في الظن المنهي عنه، والحقيقة أن الظن الذي تبنى عليه الأحكام الشرعية مفارقٌ تماماً للظن المذموم في ظواهر النصوص، وبالتالي فالشريعة تُبنى على الظن عند تعذر العلم، والمدارك الظنية حجة من هذا الوجه، وذلك لما يلي:

أولاً: أن الشريعة طافحةٌ بالأدلة الدالة على جواز اتباع الظن الغالب والعمل به، فالعمل بالظن يستند إلى دليل، أما الظن المذموم في ظواهر النصوص فهو الظن الكاذب، أو الذي لم يستند على حجة شرعية(٤).

ثانياً: أن العمل بالظن الغالب الراجح ملحقٌ بالعلم في وجوب

---

(١) شرح اللمع ٢/ ١٠٩٠.

(٢) روضة الناظر ٢/ ٦١١ بتصرف يسير.

(٣) انظر من الإحكام ٢/ ٥١٥، ٣٨٤، ٣٣٥، ١٩٥، ١٨٠، والنبذ ٤١، ٤٥.

(٤) انظر: العدة ٣/ ٨٧٤.

العمل، وليس مجرد ظن، بل قد ثبتت قضية العلم من جهة أن المجتهد عندما يبني الحكم على مدرك ظني فهو يعمل بعلمه باعتقاد الرجحان عنده، وهذا كافٍ لأن يخرج ظنه عن الظن المذموم شرعاً[(١)].

ثالثاً: أن الظن المنهي عن اتباعه هو الحدس والتخمين الذي لم يصدر من النظر في دلالة معينة أو أمارةٍ خاصة، أما الظن الذي ثبت من طريق صحيحٍ معتبر شرعاً فلا يشمله النهي الوارد[(٢)].

أثر التصويب والتخطئة في هذه المسألة:

لقد اتفق جمهور المخطئة والمصوبة على حجية المدارك الظنية، وجواز بناء الأحكام الشرعية عليها، إلا أن اختيار التصويب أو التخطئة في الاجتهاد قد أثر في جزئيات داخلة في ثنايا النقاش الأصولي بين المختلفين في التصويب والتخطئة.

لقد اشترط الغلاة من المخطئة -كما يحكي بعض الأصولين- القطعية في دليل مسألة الاجتهاد، ثم طردوا مقولتهم بإنكار جميع موارد الظنون في الشريعة، ليأتي إيراد المصوبة على معتدلي المخطئة بأنه يلزمهم قبول قضية الغلاة في ردّ المدارك الظنية؛ لأنهم حينما أوجبوا الإصابة مع عدم قطعية الدلالة وقعوا في التناقض، وليس هناك سبيلٌ لدفع هذا التناقض إلا التزام أن مدارك الأحكام كلها قطعية.

ثم جاء المخطئة بإيرادٍ على مذهب المصوبة عندما نفوا مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد، ونفوا بناءً على ذلك حقيقة الدليلية عن المدارك الظنية فقالوا: إن هذا المسلك بسط ألسنة غلاة المخطئة في إنكارهم المدارك الظنية، ورفع برهانهم عندما منعوا بناء الأحكام الشرعية على المدارك الظنية.

---

(١) انظر: الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٤٩، ميزان الأصول (٤٥٠)، مجموع الفتاوى ١٣/ ١٢٠.

(٢) انظر: العدة ٤/ ١٣١٤، شرح اللمع ٢/ ٧٧٩، التمهيد ٣/ ٤٠٢.

ومن هنا فإنني ألخص أثر التصويب والتخطئة في حجية المدارك الظنية عند الأصوليين فيما يلي:

أولاً: عندما اشترط غلاة المخطئة أن يكون على الحق المعين في مسائل الاجتهاد دليلٌ قاطع كان طردُ مذهبهم أن ينكروا جميع المدارك الظنية، كالقياس، والاستحسان، والاستصلاح، ونحوها من المدارك الظنية التي يجعلها الجمهور حججاً شرعية تبنى عليها الأحكام الشرعية(١).

قال الغزالي عن مذهب الغلاة في التخطئة: " وإنما استقام هذا لهم لإنكارهم القياس، وخبر الواحد، وربما أنكروا أيضاً القول بالعموم، والظاهر المحتمِل، حتى يستقيم لهم هذا المذهب "(٢).

والحقيقة أن الظاهرية يقبلون أخبار الآحاد، بل ويبنون عليها العلم والعمل جميعاً، فربما قصد الغزالي بإنكار خبر الآحاد وما بعده بشراً المريسي ومن معه من القائلين بقطعية جميع المسائل(٣).

قال الطوفي: " وإنما قال هؤلاء هذه المقالة بناءً على إنكارهم خبر الواحد والقياس، وربما أنكروا الحكم بالعموم والظاهر؛ لأن هذه هي مداركُ الظنون في الشرع، فإذا أنكروها لم يبق معهم ما يفيد الظن مقتَصَراً عليه، فتعين ما يفيد القطع، كالنص المتواتر، والآحاد الصحيحة، فإنها تفيد العلم عند الظاهرية "(٤).

قال ابن حزم: " حقيقة الأمر هي أنهم إن كانوا يعنون بالاجتهاد اجتهاد المرء نفسه في طلب حكم دينه في مظان وجوده، ولا مظان لوجود

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٠٥، ٤٠٦، روضة الناظر ٣/ ٩٧٨، ٩٧٩، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٠٣، البحر المحيط ٦/ ٢٤٩، ٢٥٤.

(٢) المستصفى ٢/ ٤٠٦.

(٣) انظر: الإحكام لابن حزم ١/ ١١٥، ١١٦.

(٤) شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٠٣.

الدين إلا القرآن والسنن، فقد صدقوا، والاجتهاد المذكور فرضٌ على كل أحدٍ في كل شيءٍ من الدين، فهو قولنا، وإن كانوا يعنون بالاجتهاد أن يقول برأيه ما أداه إليه ظنه، فهذا باطل لا يحل أصلاً في شيء من الدين، وإيقاع لفظة الاجتهاد على هذا المعنى باطلٌ في الديانة، وباطلٌ في اللغة، وتحريفٌ للكلم عن مواضعه، ثم إنهم يقولون: إن كل قائلٍ مجتهدٍ فهو محقٌ مصيبٌ، ونحن نقول: إنهم في قولهم هذا مخطئون عند الله عز وجل بلا شك، وإنهم فيه على باطل"[١].

فالحاصل أن اشتراط غلاة المخطئة الدلالة القاطعة في جميع مسائل الشريعة لا يمكن أن يطّرد إلا بإنكار جميع مدارك الظنون التي قال بها الجمهور، فأحد المسألتين لازمة للأخرى أو ملزومة لها.

ثانياً: حاول الغزالي إلزام المخطئة عموماً بالقضية السابقة؛ لأنه لن يطرد مذهبهم في اشتراط الإصابة إلا بوجود القاطع في جميع الصور، فيؤول القول بالتخطئة إلى إنكار مدارك الظنون في الشريعة.

قال - رحمه الله -: "وما ذكروه -أي غلاة المخطئة- هو اللازم على قول من قال: المصيب واحدٌ"[٢].

وقال: "وهو تمام الوفاء بقياس من قال: المصيب واحدٌ"[٣].

وقال: "لا يجوز أن يكون مأموراً بإصابة ما ليس عليه دليلٌ قاطع، فإنه تكليفٌ بما لا يطاق"[٤].

فالحاصل أن المصوبة حاولوا إلزام المخطئة إما بقبول التناقض في قضيتهم، حيث أوجبوا الإصابة، مع قولهم بظنية الدلالة، أو بطرد قضيتهم بإنكار مدارك الظنون كما فعل غلاتهم، وقد سبق بسط ذلك أثناء الاستدلال

(١) الإحكام ٢/٧٩، ٨٠.
(٢) المستصفى ٢/٤٠٦.
(٣) المصدر السابق ٢/ ٤١٠.
(٤) المصدر السابق ٢/٤٤٧.

للأقوال في المسألة[١].

والحقيقة أن المخطئة لم ينكروا مدارك الظنون، ولم يلزم على أصلهم في التخطئة شيءٌ من ذلك، لما يلي:

١- أن نظرة المخطئة للأدلة الظنية تختلف عن نظرة المصوبة؛ لأنهم يثبتون لها صفة الدليلية حقيقة، فللظنون عندهم مسالك في العقول كما للعلوم، فلذلك لا استحالة في تعليق الإصابة بدلالة توصل إلى مدلولها ظناً، سيما وقد علمنا أن أصل المخطئة يقضي بعذر المخطئ، وتبقى قضية التكليف عنده معلقة بتصحيح العمل مآلاً.

٢- أن من المخطئة انتهاءً -وهم مقتصدة المصوبة- فريقاً يعلق التكليف بتحري الإصابة دون الإصابة ذاتها، وبناءً عليه لن يرد التناقض على قضيتهم حتى وإن كانت المدارك ظنية، ولا يلزمهم إنكار مدارك الظنون والحال ما ذكر.

ثالثاً: المصوبة وإن كانوا يرون حجية المدارك الظنية إلا أنهم سلبوها صفة الدليلية حقيقةً، فالمدارك الظنية عند المصوبة لا تحمل قيمةً استدلالية، وإنما يحصل الظن عندها، فيعلم المجتهد حينئذٍ بوجوب العمل، وحيث سميت هذه المدارك أدلة فذلك عندهم على سبيل المجاز، وهذه النظرة للمدارك الظنية ظاهرةٌ وبجلاء عند الباقلاني، والجويني، والغزالي، حيث رددوا كثيراً أن الأمارات الظنية ليست أدلةً بأعيانها، بل تكون بحسب الإضافة، وهذا ربما يجعل مقولة غلاة المخطئة عندما نفوا هذه المدارك أقرب وأقوى من إثباتها على هذا الوجه الهزيل الذي لا يجعل لها وزناً سوى حصول الظن عندها اتفاقاً، دون أن تكون موصلةً حقيقةً إلى مدلولٍ معين[٢].

---

(١) انظر: ص (٣٦٠) من هذه الرسالة.

(٢) انظر: التلخيص (٥١١)، المستصفى ٢/ ٤٣٢، المنخول (٤٥٧)، البحر المحيط ٦/ ١٨٠.

والحقيقة أن نظرة المصوبة للمدارك الظنية بهذا المنهج قد تضعف من موقف الجمهور والقياسيين عموماً في بنائهم الشريعة على الظنون، وقد يقوى جانب الظاهرية ونفاة القياس إذا ما أُبرِز الظن الذي تبنى عليه الشريعة بهذه الصورة؛ ذلك أن الجمهور إنما تمسكوا في بناء الشريعة على الظنون بمزية تتعلق بهذا الظن عن ذاك تثبت عند كل مجتهدٍ بحسبه، بحيث يكون الظن راجحاً عند المجتهد، ورجحانه يرجع إلى حقيقةٍ يصح أن يتعلق بها الرجحان، فلا يكون الظن والحال ما ذكر مجرد ظن عارٍ عن العلم، بل ترجُّح الظن معناه العلم باعتقاد الرجحان، وهذا يسوِّغ لنا إلحاق الظن الراجح بالعلم في بناء الأحكام لوجود قدرٍ مشترك بينهما، أما على أصل المصوبة فليس هناك مزية لظنٍّ على ظنّ، بل الظنون بحسب الاتفاق، بل إن الباقلاني اختصر الطريق فمنع قضية الترجيح بين الظنون كما سيأتي، وهذا يفتح الباب للظاهرية وغيرهم من منكري حجية المدارك الظنية ليزيفوا هذا الظن الذي جعله الجمهور حجةً تبنى عليها أحكام الشريعة[١].

جاء في البحر المحيط حكايةً لمنهج المصوبة في الظنون:

" وقالوا: ليس فيها طريقٌ أولى من طريق، ولا أمارة أقوى من أخرى، والجميع متكافئون، ومن غلب على ظنه شيءٌ حكم به، فيحكمون فيما لا يعلمونه وليس من شأنهم، وبسطوا لذلك ألسنة نفاة القياس منهم ومن غيرهم، القائلين بأنه لا يصح القياس والاجتهاد؛ لأن ذلك يصح في طلبٍ يؤدي إلى العلم أو إلى الظن، وليس في هذه الأصول ما يدل على أحكام الحوادث علماً ولا ظناً "[٢].

وقال في موضع آخر: " وحكى إمام الحرمين عن القاضي أنه ليس في الأقيسة المظنونة تقديمٌ ولا تأخير، وإنما الظنون على حسب الاتفاق.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٣/ ١٤١، ١٢٣، المسودة (٢٤٦)، البحر المحيط ٦/ ١٨٠.

(٢) البحر المحيط ٦/ ٢٤٣.

قال: وبناه على أصله أنه ليس في مجال الظنون مطلوبٌ، وإذا لم يكن مطلوبٌ فلا طريق على التعيين، وإنما الظنون على حسب الوفاق. ثم عظّم الإمام النكير على القاضي، وقال: هذه هفوةٌ عظيمة، وألزمه القول بأنه لا أصل للاجتهاد"[١].

وقال الغزالي: " قال القاضي: الظنون متقاربة لا ترتيب فيها، ولم يُقِم لمسالك الظنون وزناً"[٢].

وسيأتي مزيد بحثٍ وبيان لهذا الجانب في أصول المصوبة عند الكلام عن الأثر الأصولي في التعارض والترجيح، ولكن المقصود هنا الإشارة إلى أن قضية النسبية في الظنون قد طغت على نظرة المصوبة للمدارك الظنية مما أضعف من موقف الجمهور في بناء الأحكام الشرعية على الظنون، سيما ونحن نجد المؤسسين لهذا المنهج من أعلام الأصوليين، ومن المنافحين عن حجية القياس وبقية مدارك الظنون، كالباقلاني، وأبي الحسين البصري، وإمام الحرمين الجويني، وأبي حامد الغزالي.

رابعاً: يتعلق بمنهج المصوبة في النظر لدليلية المدارك الظنية، وأنها مجازية إضافية وليست حقيقية ذاتية أنه التصق بمنهجهم ومنهج المتكلمين عموماً أن هذه المدارك الظنية يثبت بها العمل دون العلم، بل قد أصبح هذا المنهج شائعاً عند أكثر المخطئة والمصوبة عند إثبات حجية هذه الأصول، وأنا أزعم أن ربط الأصل الظني بالعمل دون العلم منهج تصويبي قديم، يلتفت لنسبية هذه المدارك كما سبق، وهذه النسبية لا يمكن أن تثبت معها قضية العلم؛ لأن هذه المدارك ظنيةٌ لا تحمل حقيقة الإيصال إلى المطلوب، وإنما تثير ظناً يسوغ لنا عنده العمل فحسب.

وهذا المنهج في الفصل بين العلم والعمل قد لا يثير إشكاليةً بجلاء

(١) المصدر السابق ٦/ ١٨٠.
(٢) المنخول (٣٣٤).

إلا عند كلام الأصوليين عن التعبد بخبر الآحاد، حيث نجد جمهور الأصوليين يتبنى قضية أن خبر الآحاد يوجب العمل دون العلم، وهذا معناه أن خبر الآحاد لن تثبت به قضيةٌ علمية، وإنما قصاراه وجوب العمل عنده، مع تجويز الشك فيه(١).

ومع اتساع الأحكام التي ثبتت بخبر الآحاد استشكل ابن حزم منذ وقتٍ مبكر هذا التقعيد؛ لأنه يؤدي إلى تجويز التعبد بالمكذوب، أو الموهوم من الأخبار فقال: " وقال الحنفيون والشافعيون وجمهور المالكيين وجميع المعتزلة والخوارج: إن خبر الواحد لا يوجب العلم، ومعنى هذا عند جميعهم أنه قد يمكن أن يكون كذباً أو موهوماً فيه، واتفقوا كلهم في هذا "(٢).

وبغض النظر عن الأصول التي ينطلق منها ابن حزم في نقده لهذا التقعيد إلا أنه لا ينبغي تسليمه كمنهجٍ عام يحكم جميع المدارك الظنية المثبتة للأحكام؛ لأنه ينبني عليه سلب قيمة استدلالية عظيمة من بعض هذه المدارك النقلية كأخبار الآحاد، مع أن قضية العلم والقطع قد تستفاد من صفة ترجع للدليل والمستدل معاً، مما يجعل الفصل بين قضيتي العلم والعمل غير واقعي، ومن هنا حاول شيخ الإسلام ابن تيمية تصحيح التقعيد في هذا الباب، وأثبت أن أخبار الآحاد تثبت بها قضايا علمية جليلة تتعلق بالاعتقاد، ولا يمنع كونها آحاداً من ثبوت العلميات بها؛ لأن القرائن قد تحتف بها لترفعها لدرجة العلم، فيتحصل في نفس المستدل اليقين بصدقها(٣).

---

(١) انظر: أصول الجصاص ١/ ٥٤١، التقريب والإرشاد ١/ ٣١٣، المعتمد ٢/ ٩٢، العدة ٢/ ٥٥٦، شرح اللمع ١/ ١٥٠، أصول السرخسي ١/ ١١٢، المنخول (٢٥٢)، التمهيد ٣/ ٧٨، الوصول إلى الأصول ٢/ ١٧٢، بذل النظر (٣٧٥)، ميزان الأصول (٤٤٨)، المسودة (٢٤٠).

(٢) الإحكام ١/ ١١٥.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٨/ ٤٠، وانظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ١٠٣، المسودة (٢٤٠).

والمقصود هنا بيان أن منهج التصويب قد أثر في سلب القيمة الاستدلالية للمدارك الظنية، ثم أثر بناءً على ذلك في حصر التعبد بهذه المدارك في جانب العمل دون العلم.



المبحث الثاني

أثر التصويب والتخطئة في مسائل الإجماع

وتحته اثنا عشر مطلباً:

المطلب الأول: انعقاد الإجماع عن اجتهاد.

المطلب الثاني: انعقاد الإجماع بدون مستند.

المطلب الثالث: انعقاد الإجماع بقول الأكثر.

المطلب الرابع: اعتبار قول العوام في انعقاد الإجماع.

المطلب الخامس: اختلاف المجتهدين على أقوال هل يعد إجماعاً؟

المطلب السادس: حكم إحداث قول آخر في المسألة الخلافية.

المطلب السابع: حكم إحداث تأويل آخر في الظواهر المؤولة.

المطلب الثامن: حكم اتفاق أهل العصر على أحد أقوال المسألة.

المطلب التاسع: حكم اتفاق العصر الثاني على أحد أقوال العصر الأول.

المطلب العاشر: انعقاد الإجماع بفناء إحدى الطائفتين المختلفتين.

المطلب الحادي عشر: الأخذ بأقل ما قيل.

المطلب الثاني عشر: الإجماع السكوتي.



المطلب الأول

انعقاد الإجماع عن اجتهاد

هذه المسألة مرتبطة بالكلام عن مستند الإجماع، وهو الدليل الذي يلتقي المجمعون عند الحكم الثابت به ثم يحصل الإجماع.

وقد اتفق علماء الأصول على أن الأمة لا تجتمع على الحكم إلا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها، وخالف بعض المتكلمين خلافاً شاذاً لا يكدر الاتفاق، فقالوا بجواز انعقاد الإجماع بالبخت والمصادفة، بالتوفيق دون التوقيف، بأن يوفق الله المجمعين لاختيار الصواب من غير مستند، وستأتي الإشارة لخلاف هؤلاء في المطلب التالي[1].

وبعد اتفاق الأصوليين على اشتراط المستند لانعقاد الإجماع اختلفوا في جواز انعقاده عن الاجتهاد والقياس، ثم في وقوعه، وحكمه إذا وقع على أقوال:

القول الأول: جواز انعقاد الإجماع عن اجتهادٍ، والقول بوقوعه، وأنه حجةٌ تحرم مخالفته، وهو رأي جمهور الأصوليين.

القول الثاني: جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد، ولكنه لم يقع، ونسبه الرازي لقومٍ ولم يسمّهم.

القول الثالث: جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد، والقول بوقوعه،

---

(١) انظر: المحصول ٣/ ٨٧٥، الإحكام ١/ ٣٤٢، شرح مختصر الروضة ٣/ ١١٨، الإبهاج ٢/ ٣٨٩، البحر المحيط ٤/ ٤٥٠.

ولكن لا تحرم مخالفته، وقد ذكره بعض الأصوليين ولم ينسبوه لأحدٍ بعينه، وإنما نسبوه لقوم.

القول الرابع: التفريق بين القياس الجلي والقياس الخفي، فيجوز في الأول دون الثاني، ونسب لبعض الشافعية.

القول الخامس: عدم جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد أو قياس مطلقاً، وينسب لأهل الظاهر نفاة القياس، وابن جرير الطبري، والقاشاني[1][2].

*** موازنة وتقويم:**

يبدو لي أن المسألة ليس لها أثرٌ كبير في الجانب التطبيقي؛ لأن المانع والمجيز في العصر الثاني، وهو عصر الاستدلال بإجماع العصر الأول يحتاج قبل أن يمنع أو يجيز إلى الجزم بأن المسألة مستندها الاجتهاد، وهذا غير متيسر، سيما وقد علمنا أن الأصوليين لم يشترطوا العلم بمستند الإجماع بعد نقل الإجماع إلينا، بل ولم يوجبوا البحث عنه، وحينها فالمانع سيقبل الإجماع ثم يمنع كونه انعقد عن اجتهاد، ثم لا يجد المجيز سبيلاً لإلزامه ببيان المستند التوقيفي النقلي؛ لأنه لا يلزمه بيانه، أو الاطلاع عليه، وكذلك المجيز لن يجزم بأن هذا الإجماع أو ذاك مستنده الاجتهاد؛ لاحتمال أن الناقل أغفل المستند النقلي ونقل الثمرة وهي الإجماع، وحينئذٍ يصبح الكلام في المسألة نظرياً في جانب الجواز العقلي.

---

(١) أبو بكر محمد بن إسحاق القاشاني، نسبة إلى قاشان ناحية مجاورة لمدينة قم، وينسب (القاساني) إلى قاسان ناحية من نواحي أصبهان، كان ظاهرياً ثم انتقل إلى المذهب الشافعي، من مؤلفاته: كتاب في الرد على داود في إبطال القياس، توفي سنة ٢٨٠هـ.

انظر: طبقات الشافعية للشيرازي ١٧٦، هدية العارفين ٢/ ٢٠، معجم المؤلفين ٩/ ٤١.

(٢) انظر هذه الأقوال في: المعتمد ٢/ ٣٦، العدة ٤/ ١١٢٥، المستصفى ١/ ٣٦٤، الوصول إلى الأصول ٢/ ٦٧ المحصول ٣/ ٨٧٧، الإحكام ١/ ٣٤٦، التحصيل ٢/ ٨٦، شرح مختصر الروضة ٣/ ١٢١، الإبهاج ٢/ ٣٩١، البحر المحيط ٤/ ٤٥٢.

وقد ذكر أبو الحسين البصري بعض المسائل التي حكى فيها بعض الفقهاء إجماع الصحابة من طريق الرأي المحض، كالاستصناع[١] والأجرة في دخول الحمام، واستئجار من يرضع المولود، ونحوها من المسائل التي لا يوجد في الأصول ما يشهد لها، ثم نقض هذه الدعوى بقوله: "والصحيح عندنا في جميع هذا أن يكون مقولاً من جهة دليلٍ شرعي، ولا يمتنع أن يكون في الصحابة من سمع في هذه الأبواب حكماً من النبي ﷺ، أو شاهد عنه تقرير بعض الناس عليه، ويكون الإجماع حاصلاً عن ذلك الدليل"[٢].

وجاء في البحر المحيط: "لا يجب على المجتهد طلب الدليل الذي وقع الإجماع به، فإن ظهر له ذلك أو نقل إليه كان أحد أدلة المسألة، وإذا أجمعوا على حكمٍ، ولم يُعلم أنهم أجمعوا عليه من دلالة آيةٍ أو قياس أو غيره فإنه يجب المصير إليه؛ لأنهم لا يجمعون إلا عن دلالة، ولا يجب معرفتها"[٣].

وقال الآمدي حكايةً لجواب المانع عن مثل هذه الوقائع وغيرها: "وأما ما ذكرتموه من دليل الوقوع فلا نسلم أن إجماعهم في جميع صور الإجماع كان عن القياس والاجتهاد، بل إنما كان ذلك عن نصوصٍ ظهرت للمجمعين، منها ما ظهر لنا، ومنها ما لم يظهر لنا للاكتفاء بالإجماع عن نقله"[٤].

فهذا كله يؤكد أن تقرير قضية الوقوع في غاية التعذر إن لم نقل

---

(١) الاستصناع: عقدٌ على مبيعٍ في الذمة، شُرط فيه العمل على وجهٍ مخصوص، بثمن معلوم. انظر: تحفة الفقهاء ٢/ ٣٢٦ بدائع الصنائع ٥/ ٢، المصباح المنير (١٨١)، القاموس المحيط (٩٥٥).

(٢) شرح العمد ١/ ٢٣٦، وانظر: ١/ ٢٣٥.

(٣) البحر المحيط ٤/ ٤٥٤.

(٤) الإحكام ١/ ٣٤٨.

الاستحالة، والثمرة الحقيقية إنما تظهر عندما نتيقن الوقوع، ثم يأتي المانع فيمنع حجية هذا الإجماع، وهذه صورةٌ قد لا تتحقق إلا في الذهن فقط.

وقد ذكر الزركشي أن من تطبيقات المسألة اتفاق الصحابة على أحد القولين بعد الخلاف[(١)] فهذه المسألة قد تكون من تطبيقات الأصل السابق؛ لأن من أجاز الاتفاق على أحد القولين لابد وأن يجيز انعقاد الإجماع عن اجتهاد؛ لأن المسألة لا قاطع فيها حتى يستند إليه الإجماع، بدليل الخلاف السابق، ولكن مع ذلك إلا أن مسألة اتفاق أهل العصر بعد الخلاف هي ثمرة لأصول أخرى أقوى مثل: اشتراط انقراض العصر لانعقاد الإجماع، والإجماع الضمني المأخوذ من الخلاف على أن المسألة اجتهادية، وقد علم الفرق بين استفادة الإجماع من الخلاف، واستناد الإجماع إلى الاجتهاد[(٢)].

إذا تمهد ما تقدم فإن الإجماع متى ما نقل إلينا بطريقٍ صحيح فإنه يجب العمل به، ويكون حجةً تحرم مخالفته، بغض النظر عن مستنده، وحينئذٍ يبقى الكلام واسعاً في جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد، وقد ظهر لي بعد الاطلاع على حجج المانعين والمجيزين أن الجزم بجواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد في غاية الصعوبة، وذلك لما يلي:

أولاً: أن حصول الاتفاق على أمرٍ ظنيٍّ متعذرٌ؛ لأن المجتهدين متفاوتون في الفهم والاستنباط، وسواءً اشترطنا انقراض العصر أو لم نشترط، لأن اشتراط انقراض العصر مظنة رجوع بعض المجتهدين عن آرائهم في المسألة الاجتهادية، وعدم اشتراطه معناه أننا نفترض اتفاقهم على دلالةٍ ظنية ولو للحظة في وقتٍ واحد، وهذا قد يكون مستحيلاً، فتبين أن القول بالجواز متعذر من هذا الوجه.

ثانياً: أن الإجماع السكوتي قد منعه بعض العلماء لكثرة الاحتمالات

---

(١) انظر: البحر المحيط ٤/ ٤٥٢.

(٢) انظر: الإحكام ١/ ٣٦٣.

التي تعتري سكوت المجتهد، والتي تجعل احتمال كون سكوته دليلاً على الموافقة ضعيفاً، فإن جوزنا انعقاد الإجماع عن اجتهاد فقد أضفنا احتمالاً آخر وهو: أن سكوت المجتهد لكون المسألة اجتهادية، وليس يلزم كل مجتهدٍ البوح برأيه في المسألة، سيما أن القول بأن المسألة اجتهادية يفتح باب الاجتهاد ولا يوجبه أو يحرمه، فهذا يؤكد أن القول بجواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد متعذرٌ[1].

ثالثاً: أن المجتهدين في العصر الأول مازالوا ينظرون في المسألة تباعاً على أنها مسألة اجتهادية، ولم يخرجها عن مسائل الاجتهاد اتفاقهم عليها، بدليل أنه لو ظهر مخالفٌ في عصرهم لاعتد بخلافه، حتى لو كان آخر الناظرين فيها، ثم لما انقرض العصر أصبحت مسألة يحرم الاجتهاد أو الخلاف فيها، وهذا إغلاقٌ لباب الاجتهاد في العصر الثاني لمجرد انقراض العصر الأول فلا معنى له، مما يؤكد تعذر الجزم بجواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد، وأن الأسلم النظر لحجية الإجماع بعد نقله، بغض النظر عن مستنده، فلا جدوى من افتراض انعقاده عن اجتهاد، بل إن هذا الافتراض قد يقوى معه جانب من منع تصور أصل الإجماع كالنظام وغيره[2].

رابعاً: لم يذكر الأصوليون مسألة واحدة -على حسب اطلاعي-سَلَّم فيها المانع بانعقاد الإجماع عن اجتهاد، ثم صرح بجواز خرق الإجماع ومخالفته، وهي الثمرة الحقيقة للمسألة، بل كل مسألة يذكرها المجيز شاهداً للوقوع يأتي المانع للأصل فيقبل الإجماع ثم ينازع في كونه انعقد عن اجتهاد[3]، وهذا لا حاصل له عند التطبيق؛ لأن كلا الطرفين المانع والمجيز سيعمل بالإجماع، وهذا يؤكد أن المسألة غلب فيها الجانب النظري على الجانب التطبيقي؛ لأن الكل متفقون على حجية الإجماع بعد

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ٣٦٤.

(٢) انظر: نهاية الوصول ٦/ ٢٦٦٩.

(٣) انظر: شرح العمد ١/ ٢٣٦، الإحكام ١/ ٣٤٨.

نقله إلينا، وليس يُعجِزُ المانعَ ادعاءُ أن مستند الإجماع نقليٌ ولكن لم ينقل إلينا للاكتفاء بنقل الإجماع.

فالخلاصة أن الإجماع متى ما نقل إلينا بطريقٍ صحيح، وثبت عندنا متن الإجماع دون إجمال في عبارة الناقل فهو حجةٌ عند الجميع، ولو افترضنا معارضاً يدعي عدم الحجية لأن الإجماع انعقد عن اجتهاد فإننا نقطع شغبه بمنع كون الإجماع انعقد عن اجتهاد؛ لأن عدم نقل المستند لا يلزم منه انعقاده عن اجتهاد، ومن هنا يلزم المعترض إثبات أن المستند اجتهاديٌ بطريقٍ آخر غير طريق نفي العلم بالمستند النقلي، وسينقطع؛ لتعذر الجزم في طرفي النفي والإثبات، والمتيقن الوحيد هو نقل الإجماع، وهو المطلوب.

أثر التصويب والتخطئة في هذه المسألة:

أثر التصويب والتخطئة في مسألة انعقاد الإجماع عن اجتهاد ليس ظاهراً؛ ولذلك لم أجد نصوصاً صريحةً تبين الأثر أو الارتباط بين الأصلين، ولكن تأتي أهمية بيان الأثر من جهة صحة التخريج عليه، بمعنى أن مسألة انعقاد الإجماع عن اجتهاد هل تأتي على أصل المخطئة؟ أم تأتي على أصل المصوبة؟ أم تطّرد على المنهجين؟

لقد وجدتُ عبارات عند بعض الأصوليين تُفهِم أن القول بانعقاد الإجماع عن اجتهاد يصح على المنهجين، التخطئة والتصويب:

- قال الجصاص في أصوله: " لو أجمعوا على قولٍ واحدٍ، كان ذلك إجماعاً منهم بأن ما عداه خطأٌ، وإن كان إجماعهم عليه من طريق الاجتهاد، فالإلزام صحيح على ما ذكرنا لمن قال: إن الحق في واحدٍ، ولمن قال: إن كل مجتهدٍ مصيب "[1].

---

(١) الفصول ١/ ١٥٥.

- ولما أورد أبو الحسين البصري اعتراضاً مفاده: أن حكم الاجتهاد تجوز مخالفته، فكيف يجب اتباع الإجماع المنعقد عن اجتهاد؟! قال: " إنما جوز كل واحدٍ منهم مخالفة قولهم بشرط كونه غير مجمع عليه، ألا ترى أنه لو علم أنه مجمعٌ عليه لم يجز ذلك؟ فإذا علمنا أن الحكم متفقٌ عليه لم يجز أن نخالفهم، فأما من قال: إن الحق في واحدٍ فإنه يمنع من مخالفة قوله، سواءً اتفق عليه، أو لم يتفق عليه "[1].

فهذا الكلام من البصري مفاده أن المخطئة لا إشكال عندهم في حصر الحق في إجماعٍ مستنده الاجتهاد؛ لأنهم يحصرون الحق في قولٍ واحد حتى في المسألة الخلافية، وأما المصوبة فقولهم بتعدد الحق مشروطٌ بأن لا يؤول الاجتهاد إلى الإجماع، فإن حصل الإجماع عن اجتهاد كان ذلك هو سبيل المؤمنين، وحرمت مخالفتهم.

وقال الصفي الهندي: " القول في الدين بغير دليلٍ وأمارة باطلٌ قطعاً في الأصل؛ ولذلك لو لم يحصل الإجماع عليه كان ذلك باطلاً وفاقاً، والإجماع لا يصيّر الباطل حقاً، بل غاية تأثيره أن يكون المظنون مقطوعاً به.

وأيضاً إما أن يقال: كل مجتهدٍ مصيب، أو يقال: المصيب واحدٌ، فعلى الأول الحكم يتبع الاجتهاد، فحيث لا اجتهاد لا حكم يعتبر، فما حكموا به من غير اجتهادٍ غير معتبر، فيكونون مخطئين فيه؛ إذ لا نعني به إلا أنهم أثبتوا حكماً غير معتبر، وعلى الثاني المصيب هو الذي صادف ذلك الحكم بناءً على طريقٍ، بدليل أنه لو أصاب ذلك الحكم بطريق الاتفاق فإنه غير مصيبٍ وفاقاً "[2].

فالهندي وإن كان يناقش القائلين بجواز انعقاد الإجماع بدون مستند- وهي مسألة البحث التالي -إلا أنه يفهم من مجموع كلامه أن انعقاد

---

(١) المعتمد ٢/ ٣٧.
(٢) نهاية الوصول ٦/ ٢٦٣٤.

الإجماع عن اجتهاد يتخرج على كلا المذهبين، مذهب المخطئة، ومذهب المصوبة.

والحقيقة أنني تأملتُ طويلاً الكلام في انعقاد الإجماع عن اجتهاد، واللوازم التي تعلقُ بالتخطئة أو التصويب، فظهر لي أن القول بجواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد أقرب لأصول المخطئة، بينما قد يكون مذهباً مشكلاً على أصول المصوبة؛ وذلك لما يلي:

أولاً: لا يستقيم القول بجواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد إلا بعد تسليم وجود طريق ظني واحد يسلكه المجتهدون للوصول للحق في مسائل الاجتهاد، ثم قد يوفق جميع المجتهدين لإصابة هذا الطريق فيحصل الإجماع، وهذا مطّردٌ على أصل المخطئة، الذي يقضي بأن في كل مسألة اجتهادية دليلاً واحداً، أو أمارةً واحدة يطلبها المجتهد، قد توصله إلى الحق فيكون مصيباً، وقد يخطئها فيكون مخطئاً، وهذا ظاهرٌ عند المخطئة لا خفاء فيه.

أما عند المصوبة-وأقصد المتكلمين منهم-فالقول بانعقاد الإجماع عن اجتهاد مشكلٌ، أو مطّردٌ بضربٍ من ضروب التكلف؛ لأن أصلهم في التصويب يقضي بأن طرق الاجتهاد متعددة، وأن الاجتهاد له طرقٌ متعددة وليس طريقاً واحداً، ولا معنى عندهم للقول بأمارةٍ واحدةٍ توصل المجتهد لحقٍ واحدٍ في مسائل الاجتهاد؛ لأن الإيصال للمطلوب شأن الأدلة، والأمارات ليست كذلك، وإنما يحصل الظن عندها لا بها، ثم إنها لما كانت إضافية نسبية فإنها تقتضي ظنوناً متعددة مختلفة، وكلها في نهاية المطاف صوابٌ[1].

فعندما نأتي لإثبات انعقاد الإجماع عن اجتهاد يقع الإشكال على أصول المصوبة؛ لأن المجتهدين يطلبون باجتهادهم ظنوناً مختلفة باختلاف

---

(١) انظر: ص (٣٥٧) من هذه الرسالة.

الطبائع والأفهام والأمارات، وليس هناك طريقٌ واحدٌ نفترض أن المجتهدين وُفقوا جميعاً لسلوكه ومن ثم حصل الإجماع، بل إن أمارة الاجتهاد على أصلهم لا توصل مجتهداً واحداً إلى مطلوبٍ واحدٍ؛ لأنها ليست قطعية، فلم تُعلق الإصابة عليها، فكيف توصل الجماعة الغفيرة في باب الإجماع إلى مطلوبٍ واحد ليحصل الإجماع؟!

والمقصود هنا أن المصوبة قد قرروا نسبية الظنيات في باب الاجتهاد، وهذا معناه أن الاجتهاد لا يقوم على طريقٍ واحد أو أمارةٍ واحدة يطلبها المجتهدون، وإنما يقوم على تعدد الظنون تبعاً لتعدد طرق الاجتهاد، وهذه الطرق قد افترضوها موصلةً لأحكامٍ متضادة في الغالب؛ لذا قالوا بتصويب المجتهدين، ونفوا الخطأ عن اجتهادهم، فإذا قالوا بجواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد فقد قالوا باتفاق المجتهدين على طريقٍ واحدٍ، وهذا معناه أن الاجتهاد يقوم على طريقٍ واحد، وما سواه يكون خطأً.

ويؤكد هذا التقرير التناقض الذي وقع فيه أرباب التصويب عندما اختاروا جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد، وسأضرب مثالاً بالغزالي، كونه أبرز المنظرين للتصويب في مسائل الاجتهاد:

الغزالي بين نسبية أمارة الاجتهاد وانعقاد الإجماع عنها:

الغزالي عندما اختار جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد أورد على نفسه اعتراضاً فقال: "الخلق الكثير كيف يتفقون على حكمٍ واحدٍ في مظنة الظن؟ "[1].

فأجاب عنه بقوله: " قلنا: هذا إنما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال، وأما الظن الأغلب فيميل إليه كل واحدٍ، فأيُّ بعدٍ في أن يتفقوا على أن النبيذ في معنى الخمر في الإسكار، فهو في معناه في التحريم؟ "[2].

---

(١) المستصفى ١/ ٣٦٤.
(٢) المصدر السابق ١/ ٣٦٤.

فتأمل كيف أن الغزالي تنازل عن قضية نسبية الأمارة التي يطلبها المجتهد، وهي القضية التي بنى عليها اختياره في التصويب، فنسبية الظنون معناها أن الظن ليس على درجة واحدة بإزاء مظنونٍ معين، وإنما يتفاوت بالنسب والإضافات، فقد يحصل لزيد من النظر في هذه الأمارة غالب الظن، بينما لا يتحصل عند غيره منها سوى الشك أو أدنى درجات الظن، بينما هو هنا أثبت ظناً غالباً قد يشترك الناظرون في الوصول إليه، وهذا معناه إثبات طريقٍ ظني حقيقي وليس إضافي، ثم قد تَحَصَّل من هذا الطريق غلبة الظن لأكثر من ناظر.

ولنقارن هذا التوجيه الذي يذكره الغزالي في مسألة انعقاد الإجماع عن اجتهاد مع نصوصٍ أخرى قرر من خلالها نسبية الأمارات الاجتهادية، وبين أنها لا ترتقي إلى الدليل في إيصال الناظرين على السواء إلى مطلوبٍ معين:

قال - رحمه الله -: " الأمارات الظنية ليست أدلةً بأعيانها، بل يختلف ذلك بالإضافات، فرب دليلٍ يفيد الظن لزيد، وهو بعينه لا يفيد الظن لعمرو، مع إحاطته به، وربما يفيد الظن لشخصٍ واحدٍ في حالٍ دون حال، بل قد يقوم في حق شخصٍ واحدٍ في حالٍ واحدةٍ في مسألةٍ واحدةٍ دليلان متعارضان، كل واحدٍ منهما لو انفرد لأفاد الظن"[1].

فانظر كيف أن نسبية الأمارة محكّمة عند الغزالي مع اختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان، بل حتى مع اختلاف الأحوال والأزمان بالنسبة لشخصٍ واحدٍ، فالظن عنده متجدد، غير مستقر، بل إن الظن قد يتعارض عنده دليلان في حالٍ واحدة، مع أن كلا الدليلين لمدلولٍ واحد، يظهر في حال انفراد أحدهما عن الآخر، فهذا معناه أن الظنون لا تتعلق بها أغلبية أو ترجيح في نفس الأمر، بل الترجيح والأغلبية متعلقان بالنسبة والإضافة أيضاً، بينما نجده يدعم جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد بعدم

(١) المصدر السابق ٢/ ٤١٢.

استبعاد حصول غلبة الظن للجميع من جهة دلالة ظنية واحدة، بل إنه يقسم الظن في سياق كلامه إلى متساوٍ وغالب في أحد طرفيه، وهذا تقسيم بالنظر لما في نفس الأمر، فهذا معناه عدم النسبية في الظنون؛ لأن النسبية لا معنى معها لإثبات ظنٍ لم يتعلق بظانٍّ معين، وهذا الذي جعل الغزالي يجزم في اختياره للتصويب بأن المجتهد في الظنيات يطلب الظن دون الإباحة والتحريم[1].

ثم قارن نصه السابق - الذي ذكر فيه عدم استبعاد أن يغلب على ظن المجمعين أن النبيذ في معنى الخمر في الإسكار، فهو في معناه في التحريم - بقوله في سياق انتصاره لرأيه في التصويب:

" فإن قلنا: هذا حكمه -أي المجتهد- إذا ظن، فما حكمه قبل الظن؟ فقال - أي الشارع -: لا حكم له قبل الظن، إنما يتجدد حكمه بالظن وبعده . . . وكذلك إذا قلنا: ما حكمه في قليل النبيذ؟ فقال: حكمه تحريم الشرب على من ظن أني حرمتُ قليل الخمر، لأنه يدعو إلى كثيرها، والتحليل لمن ظن أني حرمت الخمر لعينها لا لهذه العلة"[2].

فهنا نفى وجود ظنٍ قبل الاجتهاد، ثم مثل له بالنبيذ مع الخمر، وهو عين المثال الذي افترض اشتراك المجمعين في ميل ظنونهم وغلبتها تجاه حكم معين واحد فيه، وهذا معناه تصور غلبة الظن تجاه مظنون معين في نفس الأمر، وليس بالنسب والإضافات.

وأخيراً أختم الوقفات مع الغزالي باعتراض آخر أورده على اختياره جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد، وهو في معنى الاعتراض الأول، حيث قال: " قولهم: كيف تتفق الأمة على اختلاف طباعها، وتفاوت أفهامها في الذكاء والبلادة على مظنون؟

(١) انظر: المصدر السابق ٢/ ٤٣٤.
(٢) المصدر السابق ٢/ ٤٣٤.

قلنا: إنما يمتنع مثل هذا الاتفاق في زمانٍ واحدٍ، وساعةٍ معينة؛ لأنهم في مهلة النظر قد يختلفون، أما في أزمنة متمادية فلا يبعد أن يسبق الأذكياء إلى الدلالة الظاهرة، ويقررون ذلك عند ذوي البلادة، فيقبلونه منهم، ويساعدون عليه"[1].

فالسؤال هنا: أليست نسبية الظنون -على اختيار الغزالي في التصويب- أظهر عند الأذكياء منها عند البلداء، بل إننا لو تنزلنا على رأيه في النسبية لتيقنا أن العاقل كلما زاد ذكاؤه زادت حيرته في موارد الظنون، فالأوفر ذكاءً هو الأكثر تردداً بين الظنون حتى في الأمور العادية، وعلى هذا يظهر أن الغزالي بنى كلامه هنا على تسليم أن هناك أمارة حقيقية تتعلق بمظنون مطلوبٍ معين، وهي التي يسبق الأذكياء إلى دلالتها الظاهرة الراجحة في نفس الأمر.

وخلاصة الوقفة مع الغزالي أن رأيه في جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد قد تنازل فيه عن رأيه في أمارات الاجتهاد عندما اختار أنها لا تحمل قيمةً استدلالية وإنما هي بحسب النسب والإضافات، أو على الأقل تنازل عن قدر كبير من رأيه في تصويب الاجتهاد والمجتهدين، وليس يبعد هذا مع قوله في الجواب عن بعض شبه المانعين في هذه المسألة:

" قلنا: إنما يجوز الخطأ في اجتهادٍ ينفرد به الآحاد، أما اجتهاد الأمة المعصومة فلا يحتمل الخطأ"[2].

فهذه الحجة من كلام الغزالي - المُصوِّب - هي بعينها حجة المخطئة عندما أجازوا انعقاد الإجماع عن اجتهاد، فكأنه تنازل عن أصله هناك بالكلية.

الجويني بين نسبية أمارة الاجتهاد وانعقاد الإجماع عنها:

---

(١) المصدر السابق ١/ ٣٦٥.

(٢) المصدر السابق ١/ ٣٦٥.

اختار الجويني جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد، وكان قد اختار تصويب المجتهدين في مسائل الاجتهاد، وتعدد طرق الاجتهاد بالنظر لنسبية أماراته[١] وحينما حاولت تلمس التفاتةٍ منه لأصله في التصويب وقفت على موطنٍ ربما يمثل محاولة توفيق بين الأصلين:

أورد إمام الحرمين على نفسه اعتراضاً مفاده أن كون المسألة اجتهادية معناه: تسويغ جملة من طرق الاجتهاد المتعددة، كلها توصل إلى حقٍ وصواب، فكيف يتم الإجماع عن اجتهاد والحال ما ذكر؟![٢].

فأجاب: " إذا أجمعوا على حكمٍ واحدٍ، وقطعوا به على قياسٍ، فلا يخلونّ إما أن يجمعوا مع ذلك على منعٍ ما عدا ذلك القياس الواحد، فلا يسوغ التمسك بغيره، وإن تمسكوا بقياسٍ واحدٍ وحكمٍ واحدٍ فلا يسوغ إثبات حكمٍ زائدٍ على ذلك الحكم، ولكن إن تمسك متمسكٌ بطريقٍ آخر من طرق القياس، يؤدي إلى غير ذلك الحكم الذي أجمعوا عليه فلا حرج عليه حينئذٍ "[٣].

لقد حاول الجويني التوفيق بين أصله في التصويب واختياره انعقاد الإجماع عن اجتهاد، وذلك أنه اختار في التصويب أن مسائل الاجتهاد لم تنصب عليها أمارة واحدة، والمسألة الاجتهادية ليس لها أصلٌ واحد ترد إليه أو علةٌ واحدة، بل لكل مسألة أكثر من أصل، وأكثر من علة على حسب ما يوجبه اجتهاد كل مجتهد، وعليه فكل مجتهدٍ مصيب في علته وقياسه؛ لأن طرق الاجتهاد الموصلة إلى الحكم متعددة، ولكن الجويني تفطن لعدم اطراد أصله هنا؛ لأن اتفاق المجتهدين معناه اتفاقهم على طريقٍ واحدٍ، وتصويب ذلك الطريق، فما بال الطرق الأخرى، وقد تعين أن المسألة اجتهادية متعددة الطرق؟!

---

(١) انظر: التلخيص (٤٠٧، ٥١١).
(٢) انظر: المصدر السابق (٤٠٩).
(٣) المصدر السابق (٤٠٩).

هنا حاول الإمام التوفيق بأنْ فرّق بين مسألتين:

المسألة الأولى: مسألةٌ صرح فيها المجمعون بأنْ ليس لها إلا طريق واحدٌ، هو هذا الذي سلكه المجمعون، فهنا لا يسوغ التمسك بغير هذا الطريق، وتبطل الطرق الأخرى.

المسألة الثانية: وإن لم يصرحوا بذلك وإنما سلكوا هذا الطريق، ولم يحصروا الاجتهاد في هذا الطريق فإنه لا يسوغ إثبات حكم آخر من نفس الطريق، وتبقى الطرق الأخرى مجالاً للاجتهاد الذي يوصل إلى حكم مغايرٍ للحكم الذي أجمعوا عليه.

إذا تقرر هذا فإن الجويني قد تنازل عن دعواه في التصويب بتعدد طرق الاجتهاد في المسألة الأولى، حيث أقر بأن الاجتهاد الذي يؤول إلى الاتفاق ليس له إلا طريقٌ واحد في هذه الصورة، وهذا يؤسس لسؤال جديد على أصل الإمام في التصويب وهو:

ما مزية هذا الاجتهاد الذي آل إلى الاتفاق عن غيره من مسائل الاجتهاد حتى يكون له طريقٌ واحدٌ وليس طرقاً متعددة؟!

ثم إنه في المسألة الثانية قد حجب فائدة الإجماع وثمرته على قياسٍ واحدٍ فقط، هو الذي سلكه المجمعون، فأصبح الإجماع على الطريق لا على الحكم؛ لأن بإمكان مجتهدٍ آخر أن يسلك طريقاً آخر يوصله لحكمٍ مغايرٍ لحكم المجمعين، ولا يكون خارقاً للإجماع.

والحقيقة أن منهج المصوبة لا يطّرد إلا بمنع انعقاد الإجماع عن اجتهاد؛ لأنهم لم يثبتوا أمارةً حقيقية يطلبها المجتهدون، ويستند عليها الاجتهاد قبل الإجماع، فمن أين لهم أن يثبتوا إجماعاً يستند إلى مجرد الظن الذي يتحصل من طرقٍ متعددة، بل لو قالوا بذلك لربما اقتربوا من مذهب المجوزين انعقاد الإجماع بالبخت والمصادفة من دون مستند، وإلا فما معنى أن ينظر المجتهدون في طرقٍ متعددة لتصل بهم إلى حكمٍ واحدٍ، أليس هذا ضرباً من البخت والمصادفة والتوفيق ليس إلا؟

قال أبو الحسين البصري حكايةً لاعتراض المانع من انعقاد الإجماع في هذه الصورة: "طرق الأمارة تختلف، واختلافها يقتضي اختلاف الظن"(١).

فقال جواباً عن ذلك: " نعلم أن الجماعة الكثيرة تتفق على مذهبٍ واحدٍ والأدلة مختلفة، واختلافها واختلاف طرقها لا يمنعان من الاتفاق على مدلولها، فكذلك الظن"(٢).

فهذا التقرير يشبه أن يكون إثباتاً للإجماع في هذه الصورة بالبخت والمصادفة مع اختلاف الطريق، وهذا ليس مقصوداً للمخطئة الذين جوزا انعقاد الإجماع عن اجتهاد؛ لأنهم أرادوا الاتفاق على حكمِ المسألة بناءً على طريقٍ اجتهادي واحدٍ، ولكن يبدو أن المصوبة لما جوزوا حصول الظن اتفاقاً عند الأمارة لا بها، جاؤوا هنا فجوزوا حصول الإجماع اتفاقاً بغض النظر عن اختلاف الطريق، على أن اختلاف الطرق واتحاد الحكم خلاف الأصل عند المصوبة، لأن اختلاف الطرق مؤداه اختلاف الأحكام؛ ولذا قالوا بتعدد الحق وتصويب المجتهدين، فأصل المصوبة عندما قالوا بتعدد طرق الاجتهاد ليس مقصوده توارد طرق متعددة على مدلولٍ واحد، وإلا لما نازعهم المخطئة في ذلك، وإنما مقصودهم أن تعدد الطرق يوصل لا محالة إلى تعدد الأحكام، ليقولوا بتصويبها جميعاً.

والمقصود هنا أن تجويز تعليق الإصابة في باب الاجتهاد بأمارةٍ ظنية أقرب من تجويز اتفاق المجمعين استناداً لأمارات ظنية مختلفة، والمصوبة منعوا الأقرب، ثم جوزوا الأبعد.

---

(١) شرح العمد ١/ ٢٤٠.

(٢) المصدر السابق ١/ ٢٤٠.

المطلب الثاني

حكم انعقاد الإجماع بدون مستند

يحكي بعض الأصوليين خلافاً شاذاً عن قوم أجازوا انعقاد الإجماع بدون مستندٍ، بل بالبخت والمصادفة، بأن يوفق الله المجمعين للحق في المسألة بدون دليلٍ.

وهذا القول شاذٌ، مخالفٌ لاتفاق العلماء على أن الإجماع يستند إلى دليلٍ شرعي، حصل اتفاق العلماء على دلالته على الحكم الشرعي محل الإجماع، ثم إن من حكى هذا الخلاف لم ينسبه إلى أحدٍ معتبر، ولم يسمّ قائليه، مما يدل على ضعفه، وعدم اعتداد العلماء به[(١)].

*** موازنة وتقويم:**

لا ينبغي النزاع في أن الإجماع لا يحصل إلا عن مستندٍ شرعي، سواءً نقل إلينا وعلمناه، أو لم ينقل إلينا؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أن القول في الدين من غير دلالة أو أمارةٍ خطأٌ، فيستحيل أن تتفق الأمة عليه؛ لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة[(٢)].

ثانياً: أن الأمة ليست بآكد حالاً من النبي المعصوم ﷺ؛ لأن عصمتها مستفادةٌ من عصمته، وقد علم أنه لا يجوز للنبي ﷺ أن يقول في دين الله تعالى إلا عن دليلٍ وهو الوحي، فلن يجوز للأمة أن تجتمع على

---

(١) انظر: المحصول ٣/ ٨٧٥، الإحكام للآمدي ١/ ٣٤٢، شرح مختصر الروضة ٣/ ١١٨، الإبهاج ٢/ ٣٨٩، البحر المحيط ٤/ ٤٥٠.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٣٤٣، نهاية الوصول ٦/ ٢٦٣٣، الإبهاج ٢/ ٣٨٩.

حكمٍ من غير دليل من باب أولى[1].

ثالثاً: أن الأمة مجمعة على وجوب الاجتهاد في جميع الحوادث، ولم تفرق بين مسائل إجماعية أو غير إجماعية، فالإصابة منوطةٌ بالاجتهاد، فلو قلنا بحصول الإجماع بدون مستند للزم عليه إلغاء كون الاجتهاد شرطاً للقول في الأحكام، وهذا لن يقول به أحدٌ[2].

وعلى كل حال فإنه يبدو لي أن المسألة تُبحث مع المخالف في الجواز فقط دون الوقوع؛ ولذا قال الآمدي: " والكلام إنما هو في جواز ذلك لا في وقوعه"[3].

ومع أن الزركشي قد تعقبه بقوله: " وذكر الآمدي أن الخلاف في الجواز لا في الوقوع، وليس كما قال، فإن الخصوم ذكروا صوراً، وادعوا وقوع الإجماع فيها من غير مستند"[4].

إلا أن تعقب الزركشي في غير محله؛ لأن الآمدي لم ينفِ ادعاءهم الوقوع في بعض الصور، بدليل أنه قد ذكرها في سياق استدلالهم، مثل ادعائهم أن الإجماع قد حصل بدون مستند في جواز أجرة الحمام، والحلاق، وأخذ الخراج، ونحو هذه المسائل[5] وإنما أراد الآمدي أن مسألة ادعاء الوقوع لن تستقيم على أي حال؛ لأن المعترض سيدعي أن للمسألة مستنداً ولكنه لم ينقل إلينا، وسوف يسلم له الخصم بذلك؛ لأنه لن يوجب البحث عن مستند الإجماع.

قال الآمدي: " ولقائلٍ أن يقول: لا نسلم وقوع شيءٍ من

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٣٤٢، نهاية الوصول ٦/ ٢٦٣٤.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٣٤٣، نهاية الوصول ٦/ ٢٦٣٥.

(٣) الإحكام ١/ ٣٤٢، وانظر: الإبهاج ٢/ ٣٩٠.

(٤) البحر المحيط ٤/ ٤٥٠.

(٥) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٣٤٥.

الإجماعات إلا عن دليل"[1].

وقال الرازي: " الصور التي ذكرتموها غايتكم أن تقولوا: لم ينقل إلينا فيها دليل، ولا أمارة، ولا يمكنكم القطع بأنهما ما كانا موجودين، فلعلهما كانا موجودين، لكن تركوا نقلهما؛ للاستغناء بالإجماع عنهما"[2].

وهذا هو الصحيح، فإن قضية الوقوع في هذه المسألة يرد عليها ما ورد على قضية الوقوع في مسألة: انعقاد الإجماع عن اجتهاد؛ لأن طرف النافي أقوى في الحالين؛ لأن عصمة الإجماع تغني عن البحث عن مستنده، فعدم العلم بالمستند ليس علماً بعدمه في الواقع ونفس الأمر، أو بكونه اجتهاداً.

أثر التصويب والتخطئة في هذه المسألة:

تظهر ثمرة ربط دراسة هذه المسألة بالتصويب والتخطئة في النقاط التالية:

أولاً: يحكي علماء الأصول قولاً لفرقة من المخطئة ترى أن الحق في مسائل الاجتهاد واحدٌ، ولكن المجتهد يصيبه اتفاقاً؛ إذ ليس عليه دلالة أو أمارة، وإنما هو مثل دفينٍ يقع عليه الطالب اتفاقاً[3].

لقد استصحبتُ هذا القول أثناء دراسة هذا الرأي القائل بانعقاد الإجماع اتفاقاً بالبخت والمصادفة بدون مستند، فظهر لي أن طرد القول بأن المجتهد يصيب الحق اتفاقاً بدون دلالة أو أمارةٍ هو عين القول بانعقاد الإجماع بدون مستند، فإن لم يكن عينه فهو لازمه؛ لأن نفي الدلالة والأمارة في مسائل الاجتهاد معناه أن انعقاد الإجماع في المسألة الاجتهادية

---

(١) المصدر السابق ١/ ٣٤٥.

(٢) المحصول ٣/ ٨٧٧.

(٣) انظر: المستصفى ٢/ ٤٠٩، المحصول ٤/ ١٣٨٠، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٢٢، نفائس الأصول ٩/ ٤٠٦٣، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٤٧، الإبهاج ٣/ ٢٦٠.

سيكون اتفاقاً بدون مستند؛ لأننا نفرض المسألة إذا كانت خلافية بدون دلالة أو أمارة، فكذلك إذا كانت اجتهادية إجماعية.

ثانياً: ذكر نجم الدين الطوفي أن مسألة انعقاد الإجماع بدون مستند متفرعةٌ عن مسألة تفويض الاجتهاد فقال: " ويشبه أن يتفرع اختلافهم على أصلٍ، فإن لم يتفرع عليه فهو مشبهٌ له، وهو أن الأصوليين اختلفوا في التفويض إلى النبي ﷺ بأن يقال له: احكم برأيك فإنك لا تحكم إلا بالحق، هل يصح أم لا؟ فصححه بعضهم بناءً على عصمته، فكذا هاهنا تحكم الأمة برأيها بدليل وغير دليلٍ، ولا تحكم إلا بحقٍ بناء على عصمتها، وإن لم يجز ذلك في النبي ﷺ لم يجز في الأمة؛ لأنهم فرعٌ عليه، وعصمتهم فرعٌ على عصمته"[١].

ومسألة التفويض من المسائل التي بني القول فيها على القول بالتصويب أو التخطئة كما سيأتي، فإن سلم بناء هذه المسألة عليها، أو مشابهتها لها، صح لنا القول إن القول بجواز انعقاد الإجماع بدون مستند مبنيٌ على تصويب المجتهدين في مسائل الاجتهاد، إما مباشرةً أو بواسطة، أما المباشرة فذلك في حال صحة التشابه بين المسألتين، فحيث بني القول في إحداهما على القول بالتصويب فكذا نظيرتها، وأما الواسطة فمن جهة بنائها على أصلٍ قد بني على القول بالتصويب، وهو القول بتفويض الاجتهاد كما سيأتي.

ويكون البناء كالتالي:

البناء المباشر: يجوز انعقاد الإجماع بدون مستند؛ لأن كل مجتهدٍ مصيب في مسائل الاجتهاد، وليس فيها دلالة أو أمارة معينة منصوبة، وإنما يكون الصواب اتفاقاً بحسب الظنون، فكذلك يجوز أن تقع الأمة في إجماعها على الحق اتفاقاً بدون مستند.

(١) شرح مختصر الروضة ٣/ ١٢٠، ١٢١.

البناء بواسطة: يجوز انعقاد الإجماع بدون مستند لأن الأمة معصومة عن الخطأ، كما أن للنبي ﷺ أن يحكم برأيه تفويضاً لعصمته عن الخطأ، والقول بجواز التفويض مبنيٌ على نفي وجود أمارةٍ منصوبة في مسائل الاجتهاد، فيكون القول بانعقاد الإجماع بدون مستند مبنياً على نفي أمارات الاجتهاد بواسطة أصل التفويض.

والحقيقة أن تصحيح أن يأتي حكم الشرع اتفاقاً من المجتهد أو المجمعين مؤداه أن الأحكام الشرعية الاجتهادية ليس فيها راجحٌ في نفس الأمر تتعلق به المصالح، وإنما تأتي المصالح على حسب ظنون المجتهدين، وهذا معناه أن الحكم قد يقع اتفاقاً وتتعلق به المصلحة من هذا الوجه، أما المخطئة فإن الأحكام لم ولن تكون اتفاقاً بدون مستندٍ أو أمارةٍ؛ لأن الراجح مصلحة والمرجوح خلافه، ومن هنا كان القول بانعقاد الإجماع بدون مستند أليق بأصل المصوبة، وأبعد عن أصل المخطئة.

ثالثاً: لقد تأملت القول بالتصويب في مسائل الاجتهاد، ونفي وجود أمارةٍ معينة تدل عليها، فوجدت أنه يلزم القائلين به أحد أمرين:

أحدهما: منع جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد، وقد تقدم القول فيه.

والأمر الثاني: جواز انعقاد الإجماع عن اجتهادٍ، ولكن حينئذٍ يلزمهم القول بجواز انعقاد الإجماع بالبخت والمصادفة بدون مستند؛ لأنهم لم يثبتوا أمارةً حقيقية في مسائل الاجتهاد حتى يصح جعلها مستنداً واحداً يلتقي عنده كل المجتهدين عند حصول الإجماع، فيؤول قولهم بحصول الإجماع في مثل هذه الصورة إلى القول بانعقاد الإجماع بالبخت والمصادفة بدون مستند حقيقي يقف عنده كل مجتهدٍ.

يؤكد هذا المعنى أن القائلين بجواز انعقاد الإجماع بالبخت والمصادفة لم ينفوا وجود الاجتهاد من المجتهدين في المسألة الاجتهادية الإجماعية، وإنما افترضوا أن المجتهد لم يوجد منه سوى الاجتهاد ثم

يقع على الحق توفيقاً ومصادفةً لا عن مستند، وليس هذا إلا قول المصوبة إن أصروا على القول بجواز كون الاجتهاد مستنداً للإجماع؛ لأنه لم يوجد على أصلهم مستندٌ حقيقيٌ يصح بناء الإجماع عليه كما هو عند المخطئة.

ورغم أن الصفي الهندي قد ظهر من عبارته عند مناقشة القائلين بالبخت والمصادفة في انعقاد الإجماع أن القول منافٍ لمنهجَيْ المصوبة والمخطئة، حيث قال: "القول في الدين بغير دليلٍ وأمارة باطلٌ قطعاً في الأصل؛ ولذلك لو لم يحصل الإجماع عليه كان ذلك باطلاً وفاقاً، والإجماع لا يصيّر الباطل حقاً، بل غاية تأثيره أن يكون المظنون مقطوعاً به.

وأيضاً إما أن يقال: كل مجتهدٍ مصيب، أو يقال: المصيب واحدٌ، فعلى الأول الحكم يتبع الاجتهاد، فحيث لا اجتهاد لا حكم يعتبر، فما حكموا به من غير اجتهادٍ غير معتبر، فيكونون مخطئين فيه؛ إذ لا نعني به إلا أنهم أثبتوا حكماً غير معتبر، وعلى الثاني المصيب هو الذي صادف ذلك الحكم بناءً على طريقٍ، بدليل أنه لو أصاب ذلك الحكم بطريق الاتفاق فإنه غير مصيبٍ وفاقاً"[1].

أقول: على الرغم مما قاله الهندي إلا أن أصل المصوبة قد لا يختلف كثيراً عن أصل هؤلاء إذا ما علمنا أنهم ينفون الأمارة الحقيقية في مسائل الاجتهاد، نعم هم يقولون إن المجتهد لا يقول في الدين إلا عن أمارة، ولكنها أمارةٌ تأتي على حسب ما يقتضيه اجتهاد كل مجتهد، وهذه الصفة في أمارة المصوبة لا تجعل منها أمارةً صالحة لأن تكون مستنداً يلتقي عنده كل المجتهدين في قضية الإجماع؛ لأن من صفتها النسبية والاختلاف بالإضافة من مجتهدٍ لآخر، فكيف يأتي الاتفاق من النظر في أمارةٍ هذه صفتها، فلم يبق إلا أن يلتزم المصوبة اختلاف طرق الاجتهاد وأماراته، ثم يفترضوا أن هذه الطرق أوصلت المجتهدين على اختلافها إلى

(١) نهاية الوصول ٦/ ٢٦٣٤.

حكمٍ واحدٍ مصادفةً واتفاقاً، فهذا يجعل مقولتهم هي عين مقولة أصحاب البختِ والمصادفة أو قريبة منها.

قال أبو الحسين البصري: " اختلاف طرق الشيء لا يمنع من الاتفاق عليه، فلا يمتنع أن يكون للظن طرقٌ كثيرة ويقع الاتفاق على موجبه "(١).

والمقصود هنا أن المخطئة عندما يشترطون المستند لانعقاد الإجماع يشترطون مستنداً حقيقياً وإن كان ظنياً اجتهادياً، أما المصوبة فحيث قالوا بانعقاد الإجماع عن اجتهاد فإن المستند هو مجرد الاجتهاد، وهذا معناه عدم وجود مستند حقيقي، وحيث حصل الإجماع فهو واقعٌ اتفاقاً، لا عن طريقٍ حقيقي يوجبه كما عند المخطئة.

وأختم بالإشارة إلى أن الزركشي قد ذكر أن مسألة انعقاد الإجماع عن اجتهاد متفرعة عن مسألةٍ أخرى وهي: دلالة الإلهام، فمن جعل الإلهام دليلاً جوز انعقاد الإجماع بدون مستند، ومن لم يعتبره دليلاً منع ذلك(٢).

فإن صح هذا البناء فليس يبعد أن القائلين بأن الحق في مسائل الاجتهاد لا دليل عليه، وإنما هو مثل دفين يصيبه الطالب اتفاقاً، هم بعض من يقول بالإلهام، ثم طردوا أصلهم عندما جوزوا انعقاد الإجماع بدون مستند.



(١) شرح العمد ١/ ٢٤١.

(٢) انظر: البحر المحيط ٦/ ١٠٣.

المطلب الثالث

انعقاد الإجماع بقول الأكثر

عندما يتحدث علماء الأصول عن ضوابط انعقاد الإجماع يذكرون وجوب اعتبار المجتهدين كلهم من أهل العصر الواحد لانعقاد الإجماع، وهنا يتحدثون عن قول أكثر المجتهدين إذا خالفهم الواحد أو الاثنين أو عددٌ قليلٌ من المجتهدين هل يعتبر إجماعاً أو لا؟

لقد اختلف علماء الأصول في هذه المسألة على أقوال:

القول الأول: أن قول الأكثر مع مخالفة الأقل لا يعتبر إجماعاً، وهو رأي الجمهور.

القول الثاني: أن قول الأكثر مع مخالفة الأقل يكون حجةً، ولا ينعقد به إجماع، واختاره ابن الحاجب في مختصره.

القول الثالث: أن قول الأكثر مع مخالفة الأقل يعتبر إجماعاً، وهو قول ابن جرير الطبري، وأبو بكر الرازي، ورواية عند الإمام أحمد.

القول الرابع: أن قول الأكثر مع مخالفة الأقل يكون إجماعاً إلا إذا بلغ الأقل عدد التواتر، فلا ينعقد الإجماع مع مخالفتهم.

القول الخامس: أن قول الأكثر يكون إجماعاً إلا إن سوغوا للأقل الخلاف، فيكون خلافه معتبراً، ولا ينعقد الإجماع بدونه، واختاره السرخسي في أصوله.

القول السادس: أن قول الأكثر يكون أولى من قول الأقل، ولكن لا ينعقد به إجماعٌ[(١)].

*** موازنة وتقويم:**

الأظهر في هذه المسألة عدم انعقاد الإجماع بقول الأكثر من المجتهدين، حتى لو كان المخالف مجتهداً واحداً؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أن حجية الإجماع مستندة إلى دلالات متعددة تواردت على عصمة الأمة عن الخطأ، وحينئذٍ لابد من اتفاق جميع المجتهدين حتى نقطع بعصمة قولهم، وإصابتهم الحق، وحين خالف المجتهد في المسألة فإن قول الأكثر لا يمكن أن يوصف بأنه قول الأمة، ولن تثبت له العصمة عن الخطأ من هذا الوجه، بل يجوز أن يكون الحق مع المخالف وإن كان واحداً، ومن هنا لم ينعقد الإجماع بقول الأكثر[(٢)].

ثانياً: أن صورة المسألة قد وقعت كثيراً في الرعيل الأول، حيث نجد الصحابة رضوان الله عليهم يختلفون في المسألة، فيخالف الواحد قول الأكثر، ثم لم نجد الأكثر يبادرون بالإنكار على المخالف؛ ولو كان قولهم إجماعاً لأنكروا وشنعوا عليه، بل على العكس نجد في صنيعهم تسويغاً لخلافه، وعدم إنكار؛ لأن المسألة اجتهادية في نظرهم، حتى وإن التقى الأكثر منهم عند قولٍ واحد، فابن عباس خالف الأكثر في مسألة العول، وزيد بن أرقم خالف الأكثر في مسألة العينة، وأبو موسى الأشعري خالف الأكثر في عدم نقض الوضوء بالنوم، وغيرها من الوقائع، ثم لم نجد من

---

(١) انظر: شرح العمد ١/ ١٨٣، المعتمد ٢/ ٢٩، أصول السرخسي ١/ ٣١٦، المستصفى ١/ ٣٤٧، الإحكام للآمدي ١/ ٣١٠ نهاية الوصول ٦/ ٢٦١٤، المسودة (٣٢٩)، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ١٨٨، نهاية السول ٢/ ٧٧٨، تحفة المسؤول ٢/ ٢٤٥، حاشية التفتازاني على شرح العضد ٢/ ٣٤، البحر المحيط ٤/ ٤٧٦، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٢٩.

(٢) انظر: المعتمد ٢/ ٣٠، المستصفى ١/ ٣٤٧، الإحكام للآمدي ١/ ٣١١، نهاية الوصول ٦/ ٢٦١٦، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٢٩.

الصحابة الكرام ما يقتضي أن قول الأكثر إجماعٌ تحرم مخالفته، مما يدل على أن المسألة في نظرهم لا تعدوا كونها مسألةً اجتهادية، حتى وإن كان المخالف فيها مجتهداً واحداً[(١)].

ثالثاً: أن الإجماع لو انعقد مع مخالفة الواحد أو الاثنين فإما أن يكون انعقاده لعدم اعتبار مخالفة الواحد والاثنين خاصة، أو لعدم اعتبار مخالفة الأقل وإن زادوا عن ذلك، وكلا الاحتمالين باطلٌ، أما الأول فلأنه تحكمٌ محضٌ لا دليل عليه، وإلا فأين الفرق بين مخالفة الواحد والاثنين ومخالفة الثلاثة والأربعة، ويبدوا أن الخصم لم يعتبر الواحد والاثنين بخصوصهما.

والثاني باطلٌ لأنه يلزم عليه انعقاد الإجماع بقول نصف المجتهدين وزيادة مجتهدٍ واحد؛ لأن قولهم والحال ما ذكر هو قول الأكثر، ومخالفهم هو الأقل، والخصم لن يلتزم هذا أيضاً، فظهر بطلان دعواه ابتداءً[(٢)].

والحقيقة أن تفصيل من فرق بين تسويغ المجتهدين مخالفة الأقل أو عدم تسويغهم له وجاهة وقوة؛ لأننا نجد فرقاً بيناً بين موقف الصحابة الكرام من مخالفة ابن عباس لهم في مسألة العول، وبين موقفهم من مخالفته لهم في ربا الفضل، ونكاح المتعة؛ إذ يبدو أنهم يسوغون خلافه في مسألة العول، دون المسألتين الأخريين[(٣)].

أما اعتبار قول الأكثر حجةً مرجِّحة لقولهم في مقابلة قول الأقل، أو اعتباره الأولى، فهذا لا مدخل له في الإجماع، وإنما هو إقرارٌ بوجود

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ٣٤٨، المحصول ٣/ ٨٧٢، الإحكام للآمدي ١/ ٣١١، شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٦، نهاية الوصول ٦/ ٢٦١٧، ٢٦١٨، المسودة (٣٣٠)، حاشية التفتازاني ٢/ ٣٤، ٣٥.

(٢) انظر: نهاية الوصول ٦/ ٢٦٢١.

(٣) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣١٦، ٣١٧، الإحكام للآمدي ١/ ٣١٠، نهاية الوصول ٦/ ٢٦١٥.

الخلاف، ثم التماس سبيلٍ للترجيح، وهذا بابٌ آخر؛ فكل إجماع حجة، وليس كل حجة إجماعاً.

ويبدو لي أن ثمرة المسألة محدودة جداً؛ إذ لن يستطيع المخالف الاستدلال بالإجماع في مسألة العول مثلاً مع مخالفة ابن عباس، ولن يزعم أحدٌ أن اتفاق أكثر المجتهدين في المجامع أو الجمعيات الفقهية المعاصرة مع مخالفة بعض المجتهدين المعاصرين إجماعٌ؛ لأنه لا يحمل حقيقة الإجماع الذي دلت النصوص على عصمته، وحينئذٍ يبقى الكلام واسعاً في كون قول الأكثر أرجح من غيره، وهذه قضية غير قضية الإجماع.

ثم إن مدعي الإجماع في هذه الصورة هم الأقل، كابن جرير الطبري ومن معه، فإن كان قول الأكثر إجماعاً فلن يلتفت لخلافهم على قاعدتهم؛ لأن الأكثر يرى عدم انعقاد الإجماع بقول الأكثر، ومن هنا ينعقد الإجماع بقول الأكثر على أن قول الأكثر لا ينعقد به إجماعٌ، وهذا الجواب يأتي على وجه الإلزام لمن ادعى الإجماع في هذه الصورة، إلا أن يمنع ذلك في الأصول، ويجيزه في الفروع[1].

أثر التصويب والتخطئة في هذه المسألة:

ليس عجيباً ألا نجد مزية لقول الأكثر على قول الواحد أو الاثنين من المجتهدين على أصل المصوبة؛ لأن الحق في مسائل الاجتهاد متعدد، فلا مزية لقول الأكثر على قول الأقل؛ إذ الكل حقٌّ وصواب، فلا ترجيح بين القولين في الواقع ونفس الأمر.

أما على أصل المخطئة فإن الترجيح معلمٌ من معالم أصلهم، وعدم انعقاد الإجماع بقول الأكثر ليس معناه إغفال قضية الترجيح بالكثرة في هذه المسألة؛ لأنها مظنة الراجح والحق، فقد يكون الحق في قول الأكثر، وقد تبعد إصابة الواحد والاثنين وخطأ الأكثر، وهنا تأتي قضية الترجيح بالكثرة.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٩.

ولكن الواقع أن الجمهور من المخطئة والمصوبة لم يجعلوا الكثرة في هذه الصورة مؤثرة في قضية الترجيح، وإنما اكتفوا بنفي انعقاد الإجماع بقول الأكثر، ثم حكوا قولاً آخر بأن قول الأكثر حجةً، وقولاً ثالثاً بأن الأخذ به أولى من قول الأقل، ولكنهم لم يختاروا أياً من هذين القولين، مع أنهما التفتا لقضية الترجيح بالكثرة في هذه الصورة.

لقد ظهر لي أن اعتبار قول الأكثر عاملاً مرجحاً في باب الخلاف أليق بأصل المخطئة، الذين يثبتون حقاً واحداً في مسائل الاجتهاد، يُحتاط لطلبه وإصابته، وقد ثبت أن المسألة خلافية وليست إجماعية، فكان قول الأكثر مظنة أن يكون هو الراجح من الخلاف، وقد اختار هذا القول من المخطئة ابن الحاجب في مختصره، ثم قال: " الظاهر أنه حجة؛ لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف"[1].

وقال السرخسي: "وإنما كان الإجماع حجةً باعتبار ظهور وجه الصواب فيه بالإجماع عليه، وإنما يظهر هذا في قول الجماعة لا في قول الواحد"[2].

ومعنى هذا أن قول الأكثر علامة مرجحة أن الحق والصواب قد يكون معهم وليس مع الأقل، وهذا لا يقال به على أصل المصوبة؛ لأنه إن ثبت أن المسألة اجتهادية، فكلا القولين متعادلان في ميزان الصواب، ولا مزية لاجتهاد الأكثر على اجتهاد الأقل، فأصل المصوبة يقضي بعدم الالتفات لكثرة المخالف في المسألة اجتهادية؛ لأنه لا معنى عنده لقضية الترجيح في نفس الأمر؛ لأن مطالب الاجتهاد متعددة بحسب ما يوجبه اجتهاد كل مجتهد.

وقد اختار الطوفي أن قول الأكثر حجةً وليس إجماعاً، ثم قال: "

---

(١) منتهى السول مع شرحه تحفة المسؤول ٢/ ٢٤٥.

(٢) أصول السرخسي ١/ ٣١٧.

لأن إصابة الأكثر أظهر من خطئهم، فيكون حجةً يجب العمل به على أهله، ولا يكون قاطعاً، كالقياس وخبر الواحد"[١].

فهذا التفاتٌ منه لمنزع الترجيح بقول الكثرة، وهو ترجيح احتمال كون الإصابة في جانبهم.

وعند التحقيق فالمسألة يتنازعها اعتباران على أصل المخطئة، واعتباران على أصل المصوبة:

فعلى أصل المخطئة:

الاعتبار الأول: تغليب مسلك الاحتياط للصواب، لاحتمال أن يكون الحق في قول الواحد أو الاثنين، فإذن لا ينعقد الإجماع مع خلافهم، ولا تعتبر الكثرة مرجحة في هذا الباب؛ لأنه ليس بالضرورة أن يلازم الصواب الكثرة[٢].

والاعتبار الثاني: تغليب مسلك الترجيح؛ لأنه يبعد أن يكون الصواب مع الأقل، ويخطئ الأكثر متمسك المسألة، ودليل الحق فيها، وهذا أرجح عندي على أصل المخطئة[٣].

فأما على أصل المصوبة:

فالاعتبار الأول: ترجيح قول الأكثر على قول الأقل؛ لأن المسألة اجتهادية، وليس ثمة حقٌّ واحد يحتاط لإصابته، فلا معنى لإغفال قول الأكثر على حساب قول الأقل والحال ما ذكر.

والاعتبار الثاني: عدم اعتبار الكثرة؛ لأن كل مجتهدٍ مصيب، ولا مزية لاجتهاد الأكثر على اجتهاد الأقل، وهذا الاعتبار أرجح عندي على أصل المصوبة.

---

(١) شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٩، ٦٠.
(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٨.
(٣) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٩، حاشية التفتازاني ٢/ ٣٥.

والخلاصة أن الترجيح بالكثرة أليق بأصل المخطئة؛ لأن الكثرة من المجتهدين قد يبعد احتمال عدم إصابتهم دليل الحق في المسألة، وقد وجدت هذا المنهج متمثلاً في القولين اللذين حَكَيا أن قول الأكثر حجة، أو هو الأولى في مقابلة قول الأقل، فأما على أصل المصوبة فلا معنى للالتفات للكثرة مادامت المسألة اجتهادية، والكل فيها مصيبٌ للحق.

فأما منع انعقاد الإجماع بقول الأكثر فإنه يأتي على أصلي المخطئة والمصوبة؛ لأن الجميع متفقٌ على أن عصمة الإجماع إنما تثبت في قول جميع المجتهدين، لا في قول بعضهم وإن كانوا الأكثر.



المطلب الرابع

اعتبار قول العوام في انعقاد الإجماع

عندما يتحدث الأصوليون عن عصمة الأمة عن الخطأ، وأن الإجماع إنما ثبتت حجيته من هذه الجهة، تأتي مسألة دخول العوام في الإجماع باعتبار دخولهم في مفهوم الأمة التي ثبتت عصمتها، وهنا يُحكى الخلاف على أقوال.

وقد نستبعد لأول وهلة أن المقصود بهذه المسألة العاميّ الصرف الذي لا يملك آلةً للنظر، ولاسيما في المسائل الخاصة التي تخفى على العوام، بخلاف المسائل العامة، كأركان الإسلام الخمسة، فإن تصور دخول العوام في الإجماع عليها ممكن، ولكن واقع الخلاف يحكي أن هذا العامي جزءٌ من الخلاف مطلقاً، وهذا يعني أن صورة المسألة لن تظهر بجلاء إلا بعد تحرير محل النزاع فيها، لنقف عند نقطة الخلاف الحقيقية.

وإذا ما أردنا فصل صورة الوفاق عن صورة الخلاف فإننا نجد أن العوام الذين نفترض موافقتهم في قضية الإجماع هم العدول، فليس وراء الفاسق أو متبع الهوى وفاقٌ يرجى، ولا اعتداد بوفاقه في هذه الصورة لأنه قد يخالف فتوى المجمعين اتباعاً لهواه.

ثم إذا ثبتت هذه المقدمة فإن العامي العدل يعلم من دينه وجوب اتباع المجتهدين في فتواهم؛ لأنه لا نظر له ولا اجتهاد، فحيث أجمع العلماء على حكمٍ ما فإن العوام يقطعون بأنه حكم الله تعالى عليهم، فإن اعتبر

إجماعهم على وجوب اتباع حكم الإجماع مساهمةً منهم في الإجماع فلا مشاحة فيه؛ لأنه يرجع إلى الإطلاق والاستعمال فقط(١).

فعلى هذا إن افترضنا أن مجتهدي الأمة اتفقوا على حكم شرعي، ثم لم يتبعهم العوام في ذلك الحكم، بل خالفوهم فيه، فهل يكون قول المجتهدين إجماعاً للأمة على أن حكم الله في المسألة هو ما أجمعوا عليه؟

يحكي علماء الأصول خلافاً في المسألة على أقوال:

القول الأول: أن المعتبر لانعقاد الإجماع قول المجتهدين دون العوام، فلا عبرة بموافقة العوام من أهل الملة أو بمخالفتهم، وهو رأي جمهور الأصوليين.

القول الثاني: أن قول العوام معتبرٌ لانعقاد الإجماع مطلقاً، فلا ينعقد الإجماع مع مخالفة العوام سواءً في المسائل العامة كوجوب الصلاة والزكاة ونحوها من أمهات الشريعة، أو في المسائل الخاصة كبعض أحكام الفروع التي قد تشتبه على العوام.

وقد اختار هذا القول بعض الأصوليين كالباقلاني، والآمدي، والقرافي.

القول الثالث: التفريق بين المسائل العامة والخاصة، فيعتبر وفاقهم في المسائل العامة دون المسائل الخاصة، وهذا قولٌ حكاه القاضي عبدالوهاب وابن السمعاني عن بعض الأصوليين(٢).

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ٣٤١، نفائس الأصول ٦/ ٢٨٦٥، البحر المحيط ٤/ ٤٦٣، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٥٥، الإبهاج ٢/ ٣٨٤، ٣٨٥.

(٢) انظر: حكاية هذه الأقوال في المعتمد ٢/ ٢٥، العدة ٤/ ١١٣٣، قواطع الأدلة ١/ ٤٨٠، المستصفى ١/ ٣٤١، المحصول ٣/ ٨٨٣، الإحكام للآمدي ١/ ٢٩٩، نفائس الأصول ٦/ ٢٨٦٥، شرح مختصر الروضة ٣/ ٣١، نهاية الوصول ٦/ ٢٦٤٨، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٥٤، الإبهاج ٢/ ٣٨٣، تحفة المسؤول ٢/ ٢٣٩، البحر المحيط ٤/ ٤٦١.

*** موازنة وتقويم:**

يبدو لي أن هذه المسألة متعذرة في الواقع؛ لأننا نفترض أن العوام العدول لن يعدلوا عن قول مجتهدي الأمة؛ لأنه لا نظر لهم يعتبر في هذا الباب، ثم نفترض عدم موافقتهم في صورة الإجماع، وهذا يجعل المسألة في جانب التطبيق متعذرة؛ ولهذا قال القاضي أبو يعلى عن خلاف العوام: " وقد قيل: إن هذا لا يوجد؛ لأن عامة المسلمين يتبعون الأئمة من أهل العلم، ولكل فريقٍ منهم إمام، يتبعونه ويعتقدون قوله، فلا يجوز أن يخالف أحدٌ منهم فيما اتفقوا الجميع "(١).

وقال عبدالعزيز البخاري عن هذه المسألة: " وهذه مسألةٌ فرضت، ولا وقوع لها أصلاً "(٢).

أي أن الواقع في جميع مسائل الإجماع تلقي العوام لأحكامها بالقبول، فما أجمع عليه المجتهدون لن يضمر فيه العوام خلافاً، بل قد عرفوا على الجملة أن ما أجمع عليه علماء الأمة من تفاصيل الأحكام فهو حكم الله تعالى في حقهم، ويجب عليهم اتباعه، ولن يخالف هذه القضية عاميٌّ في الواقع.

وهذا قد يجر الخلاف في المسألة للفظ والعبارة فحسب؛ لأننا إن جعلنا هذا الاعتقاد من العوام مساهمةً في الإجماع فلا مشاحة فيه، لكنه يعود إلى العبارة فقط، أما من جهة النظر فلا عبرة بوفاقهم وإن وافقوا؛ لأن مخالفتهم للإجماع لا عبرة بها، بل تحرم عليهم(٣).

وهذا التقرير يفهم من كلام الباقلاني عندما اختار انعقاد الإجماع بالعوام، فقد أفصح عن مذهبه في المسألة بقوله: " والعامة مجمعةٌ على أن حكم الله ما أجمعت عليه الخاصة، وإن لم تعرفه عياناً "(٤).

---

(١) العدة ٤/ ١١٣٤. (٢) كشف الأسرار ٣/ ٣٥٥.

(٣) انظر: الإبهاج ٢/ ٣٨٤، البحر المحيط ٤/ ٤٦٣.

(٤) البحر المحيط ٤/ ٤٦٢ وانظر: الإبهاج ٢/ ٣٨٣، ٣٨٤.

وقال: " فإن قيل: فإذا لم يكن العامة من أهل العلم بالدقائق والنظر، فلا يكون لهم مدخلٌ في الإجماع، ولا بهم معتبر في الخلاف؟ قلنا: كذلك نقول، ويقول أكثر الناس، وإنما وجب سقوط الاعتبار بخلافهم لإجماع سلف الأمة من أهل كل عصر على أنه حرامٌ على عامة أهل كل عصرٍ من أعصار المسلمين مخالفة ما اتفق عليه علماؤهم "(١).

وجاء في البحر المحيط: " هذا كلامه، وحاصله يرجع إلى إطلاق الاسم، بمعنى أن المجتهدين إذا أجمعوا هل يصدق أجمعت الأمة، ويحكم بدخول العوام فيهم تبعاً؟ فالقاضي يقول: لا يصدق اسم الإجماع، وإن كان ذلك لا يقدح في حجيته، وهو خلافٌ لفظيٌ في الحقيقة، وليس خلافاً في أن مخالفتهم تقدح في قيام الإجماع "(٢).

ثم جاء فيه: " واعلم أن هذا خلافٌ مُهوَّلٌ أمره، ويرجع إلى العبارة المحضة، والحكم فيه أنا إن أدرجنا العوام في حكم الإجماع المطلق، أطلقنا القول بإجماع الأمة، وإن لم ندرجهم في حكم الإجماع، أو بدر من بعض طوائف العوام خلافٌ، فلا يطلق القول بإجماع الأمة، فإن العوام معظم الأمة "(٣).

ومع ذلك إلا أنني وجدت عبارة أبي الحسين البصري تُفهم أن الخلاف معنويٌ من جهة حجية الإجماع حيث قال: " فأما مسائل الاجتهاد، فقد اختلف الناس في اعتبار العامة فيها، فقال قوم: إن العامة وإن وجب عليها اتباع العلماء فإن إجماع العلماء لا يكون حجةً على أهل العصر الثاني حتى لا تسوغ مخالفتهم إلا بأن يتبعهم العامة من أهل عصرهم، فإن لم يتبعوهم لم يجب على أهل العصر الثاني من العلماء اتباعهم، وقال آخرون: إجماع العلماء حجة على من بعدهم، اتبعهم عوام عصرهم أو لم يتبعوهم "(٤).

---

(١) المصدر السابق ٤/ ٤٦٢.
(٢) المصدر السابق ٤/ ٤٦٢، ٤٦٣.
(٣) المصدر السابق ٤/ ٤٦٣.
(٤) المعتمد ٢/ ٢٥، ٢٦.

فظاهر هذه الحكاية للمذهب أنه يجعل موافقة العوام شرطاً لحجية الإجماع وانعقاده، وهذا معناه أن الخلاف معنويٌ من جهة الحجية.

ومهما يكن الأمر فإن الذي يظهر لي عدم اعتبار العوام في الإجماع؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أن العامي فرضه التقليد في هذا الباب، واتباع قول المجتهدين، فلو تصور خلافه في مسائل الإجماع فلا عبرة به والحال ما ذكر؛ لأنه ليس من أهل الخلاف المعتبر(١).

ثانياً: أن الأمة إنما كانت معصومة عن الخطأ في الاستدلال، فالصواب أو الخطأ منوطان بالاستدلال؛ لأن إثبات الأحكام الشرعية من غير الاستناد إلى دليلٍ خطأٌ قطعاً، حتى وإن وافق الصواب مصادفةً، وهذا العامي لا استدلال له؛ لأنه ليس من أهل النظر والاستدلال، فلا معنى لربط عصمة الأمة في اجتهادها واستدلالها بموافقته(٢).

ثالثاً: أن اعتبار العوام في انعقاد الإجماع يؤول إلى عدم تصور العلم بحصول الإجماع حتى في زمن الصحابة؛ لكثرة العوام، وتفرقهم في الأقاليم، وتعذر ضبط وفاقهم وخلافهم، بخلاف المجتهدين الذين تعلم مواطنهم، وتشتهر أقوالهم، ويتناقلها الناس، فيتصور العلم بحصول إجماعهم من هذا الوجه(٣).

رابعاً: أننا إذا اعتبرنا مخالفة العوام قادحة في انعقاد الإجماع كان

---

(١) انظر: العدة ٤/ ١١٣٣، المحصول ٣/ ٨٨٣، الإحكام للآمدي ١/ ٢٩٩، نهاية الوصول ٦/ ٢٦٤٩.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ٣٤١ المحصول ٣/ ٨٨٣، الإحكام للآمدي ١/ ٢٩٩، شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٣.

(٣) انظر: نهاية الوصول ٦/ ٢٦٥٠، شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٥، تحفة المسؤول ٢/ ٢٣٩، التقرير والتحبير ٣/ ١٠٢.

ذلك تسويغاً لأن يكون قول مجموع الأمة خطأً وباطلاً؛ لأننا جعلنا قول المجتهدين محتملاً الخطأ مع مخالفة العوام، وفي الوقت نفسه فإن قول العوام من غير مستند باطلٌ قطعاً، فهذا معناه جواز أن يكون قول مجموع الأمة خطأً وباطلاً، وهذا لن يقول به أحدٌ[١].

والحقيقة أن هذه المسألة مجرد افتراض لا رصيد له في الواقع من جهة المسألة ذاتها؛ إذ لا قائل بأن مخالفة العامي قادحة في حجية الإجماع عند التحقيق، ولم نجد مثالاً واحداً عند الأصوليين لمسألة خالف فيها العوام إجماع المجتهدين، بل قد لا يتصور من العوام العدول مخالفة المجمعين في هذا الباب؛ لذا فالخلاف من هذا الوجه لفظيٌّ، ولكن قد يكون الخلاف مثمراً في جهةٍ أخرى، باعتبار مسائل بني القول فيها على القول في مسألتنا هذه، وذلك أن بعض الأصوليين قد رتب على هذا الاختلاف بعض الثمرات، منها ما يلي:

أولاً: تكفير منكر الإجماع.

نقل الزركشي عن بعضهم أن فائدة الخلاف تظهر في صورة إجماع أهل المعرفة والاجتهاد على حكم الحادثة، كالنكاح، والعدد، ونحوها من المسائل المشتهرة عند الخاصة دون العامة، فعلى القول بعدم اعتبار قول العامة يكفر مخالف الإجماع، وعلى القول باعتبارهم لا يكفر، ولكن يقطع بخطئه وإثمه[٢].

ولعل السر في ذلك أن اعتبار قول العوام في انعقاد الإجماع يقوم شبهةً دارئة للتكفير، من جهة عدم القطع بانعقاد الإجماع مع اعتبار قول العوام فيه، وهذا قد يفسره لنا قول الآمدي في نهاية بحث المسألة: " وبالجملة فهذه المسألة اجتهادية، غير أن الاحتجاج بالإجماع عند دخول

---

(١) انظر: نهاية الوصول ٦/ ٢٦٤٩، شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٣.

(٢) انظر: البحر المحيط ٤/ ٤٦٤.

العوام فيه يكون قطعياً، وبدونهم يكون ظنياً "[١].

ولكن يظهر لي أن ترتيب مسألة التكفير على الخلاف في مسألتنا غير سديد؛ لأن الأصوليين عندما أناطوا تكفير جاحد الإجماع بالمسائل العامة وأمهات الشريعة لم يلتفتوا إلى اعتبار دخول العوام في هذا الإجماع أو عدم اعتبارهم، وإنما انطلقوا من كون هذه المسائل داخلة في مفهوم الإسلام العام، وهي المسائل الضرورية من دين الإسلام، فلو افترضنا أن بعض هذه المسائل لم تثبت ضرورية عند بعض العوام فإن ذلك لا يغير من تكفير جاحدها شيئاً، سيما إذا كان من أهل المعرفة والنظر.

قال الآمدي: " حكم الإجماع إما أن يكون داخلاً في مفهوم اسم الإسلام، كالعبادات الخمس، ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة، أو لا يكون كذلك، كالحكم بحل البيع، وصحة الإجارة، ونحوهما، فإن كان الأول فجاحده كافرٌ لمزايلة حقيقة الإسلام له، وإن كان الثاني فلا "[٢].

ثانياً: الاعتداد بخلاف الأصولي والفقيه.

من وجهة نظري أن هذه المسألة هي الثمرة الحقيقية للاختلاف في الاعتداد بقول العوام في انعقاد الإجماع، لأن العامي إنما كان خارج أهل الإجماع عند من منعه لعدم أهليته، والأصولي والفقيه قد شاركاه في نقص جزءٍ من الأهلية فلم يعتد بهما من هذا الوجه، أما من أدخل العامي الصرف في أهل الإجماع فسيدخل الأصولي والفقيه من باب أولى[٣].

قال الغزالي: " إذا قلنا لا يعتبر قول العوام لقصور آلتهم، فرب متكلمٍ ونحوي ومفسر ومحدّث هو ناقص الآلة في درك الأحكام "[٤].

---

(١) الإحكام ١/ ٣٠١. (٢) المصدر السابق ١/ ٣٦٨.

(٣) انظر: الخلاف في هذه المسألة في المستصفى ١/ ٣٤٢، المحصول ٣/ ٨٨٤، نفائس الأصول ٦/ ٢٨٦٨، نهاية الوصول ٦/ ٢٦٥٢، شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٧، الإبهاج ٢/ ٣٨٥، التقرير والتحبير ٣/ ١٠٢.

(٤) المستصفى ١/ ٣٤٢.

وقال الآمدي: " ومن قال بأنه لا مدخل للعوام في الإجماع اختلفوا في الفقيه والأصولي نفياً وإثباتاً، فمن أثبت نظر إلى ما اشتملا عليه من الأهلية التي لا وجود لها في العامي، ودخولهما في عموم لفظ الأمة في الأحاديث السابق ذكرها، ومن نفى نظر إلى عدم الأهلية المعتبرة في أئمة أهل الحل والعقد من المجتهدين، كالشافعي وأبي حنيفة ومالك وأحمد وغيرهم "(١).

وقال القرافي: "الخلاف في هذه المسألة ينبغي أن يتخرج على الخلاف مع القاضي القائل: بتوقف الإجماع على العوام، فإن غاية هؤلاء أن يكونوا كالعوام "(٢).

والأظهر عندي اعتبار قول الأصولي دون الفقيه، إذا ما فسرنا الفقيه بالحافظ للفروع والأحكام؛ لأن الأصولي عارفٌ بمدارك الأحكام، وكيفية تلقيها من موارد مختلفة، وعارفٌ بآلة التعليل، متمكنٌ من درك الأحكام إذا أراد، فكأنه مجتهدٌ بالقوة، والفقيه الحافظ للفروع دون الأصولي في كل ذلك(٣).

أما أن يعتبر قول الفقيه لعلمه بمواقع الاتفاق والاختلاف، بحيث نستدل بمخالفته للمجمعين في العصر الثاني على علمه بالخلاف في العصر الأول، فهذا قد يكون مستقيماً في حق الفقيه، وقد يكون أولى من الأصولي بالنظر لهذه الجهة، فلا ينعقد الإجماع مع مخالفته، ليس اعتباراً لنظره، وإنما باعتبار مظنة اطلاعه على الخلاف السابق.

وإنما رجحت اعتبار قول الأصولي دون الفقيه لأنني ذكرت سابقاً أن الأصولي لديه ملكة الفقيه وزيادة، لأن مدارك الأصل عنده واسعة، وقد

---

(١) الإحكام ١/ ٣٠٢.

(٢) نفائس الأصول ٦/ ٢٨٦٨.

(٣) وهو اختيار الغزالي في المستصفى ١/ ٣٤٢، والرازي في المحصول ٣/ ٨٨٤، ونجم الدين الطوفي في شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٩، وزاد معه النحوي.

اكتسب صنعة الفقيه في طريق تقرير أصله الذي اختاره، بخلاف الفقيه، الذي يشتغل بحفظ الفروع، دون التفاتٍ إلى العلل، والنظائر والأشباه، والأصول التي بنيت عليها، ونحو ذلك[١].

أثر التصويب والتخطئة في هذه المسألة:

قبل ربط هذه المسألة بالتصويب والتخطئة أشير إلى منزع الخلاف فيها، والذي يرجع إلى الطريق الذي استندت عليه حجية الإجماع:

فمن أثبت حجية الإجماع بالمستند العقلي، أو بالطريق العقلي المعنوي لم يدخل العوام في انعقاد الإجماع، ومن اعتبر المستند السمعي هو المقدم في هذا الباب اعتبر قول العوام في انعقاد الإجماع[٢] وبيان ذلك:

أن المستند العقلي لثبوت حجية الإجماع ينطلق من أن الخلق الكثير إذا اتفقوا على حكم قضية ما، فالعادة تحيل على مثلهم القطع بحكم دون مستندٍ قاطع التقوا عنده، ولو كان ثمة احتمالٌ للخطأ في دلالة المستند على الحكم لتفطن له البعض فرد على الباقين خطأهم[٣].

فلاشك أن من أثبت حجية الإجماع بهذا الطريق لن يدخل العوام في أهل الإجماع؛ لأن العادة لا تحيل أن يطبق العوام على خطأ دلالةٍ قاطعة؛ لأنه لا نظر لهم أصلاً.

ولذلك علل الرهوني إخراجَ ابن الحاجب العوامَ من أهل الإجماع بقوله: " ولما كان المعوّل عند المصنف على الدليل العقلي، وهو غير متناول لهم- على ما عرف-لم يعتبرهم"[٤].

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ٣٤٢، المحصول ٣/ ٨٨٤، شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٩.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٢٩٩، تحفة المسؤول ٢/ ٢٣٩.

(٣) انظر: التلخيص ٣٦٨، المستصفى ١/ ٣٣٧، المحصول ٣/ ٨٢٥، الإحكام للآمدي ١/ ٢٩٦.

(٤) تحفة المسؤول ٢/ ٢٣٩.

وأما من أثبت حجية الإجماع بالمستند السمعي فإنه يرى أن حجية الإجماع ترجع إلى عصمة الأمة عن الخطأ في قولها، وهذه الدلالة مأخوذة من دلائل سمعية متفرقة، وليس فيها ما يدل على إخراج العوام من مفهوم الأمة التي ثبتت عصمتها، فيكون العوام داخلين في أهل الإجماع الذين ثبتت عصمتهم عن الخطأ.

فالآمدي -مثلاً- يختار المستند السمعي ويزيف العقلي ولا يرتضيه:

يقول بهذا الصدد: " وأما السنة فهي أقرب الطرق في إثبات كون الإجماع حجة قاطعة "[1].

ويقول في إبطال التمسك بطريق العادة والعقل: " العادة لا تحيل الخطأ على الخلق الكثير بظنهم ما ليس قاطعاً قاطعاً؛ ولهذا فإن اليهود والنصارى مع كثرتهم كثرة تخرج عن حد التواتر قد أجمعوا على تكذيب محمد ﷺ، وإنكار رسالته، وليس ذلك إلا لخطئهم في ظن ما ليس قاطعاً قاطعاً "[2].

وقال في توجيه إدخال العوام في أهل الإجماع: " وذلك لأن قول الأمة إنما كان حجةً لعصمتها عن الخطأ بما دلت عليه الدلائل السمعية من قبل، ولا يمنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة، وإذا كان كذلك فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض؛ لأن الحكم الثابت للجملة لا يلزم أن يكون ثابتاً للأفراد "[3].

فقد ظهر بهذا أن من يثبت الإجماع بطريق العقل يلزمه أن يمنع دخول العوام في أهل الإجماع، فأما من اكتفى بالطريق السمعي فقد يسوغ له القول بإدخالهم في المجمعين.

---

(١) الإحكام ١/ ٢٩٠.

(٢) المصدر السابق ١/ ٢٩٧.

(٣) المصدر السابق ١/ ٢٩٩.

ومن هنا يكون المدخل لربط المسألة بالتصويب والتخطئة؛ لأن من اعتمد المستند العقلي في حجية الإجماع فعصمة الإجماع عن الخطأ عنده مبنيةٌ على الاستناد إلى دليل أو أمارة، واستفادة الحكم منهما أو من أحدهما، فعصمة الأمة عن الخطأ معناها: عصمة من يتصور منه الإصابة لأهليته، والعامي عارٍ عن ذلك كله؛ لأنه لا نظر له في هذا الباب، فإذا لم يستند في قوله إلى دليل فكيف يقال إن قوله صوابٌ؟!

قال الغزالي: " العامي ليس أهلاً لطلب الصواب؛ إذ ليس له آلة هذا الشأن، فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة، ولا يفهم من عصمة الأمة من الخطأ إلا عصمة من يتصور منه الإصابة لأهليته "[١].

وقال الرازي: " العصمة من الخطأ لا تتصور إلا في حق من تتصور في حقه الإصابة، والعامي لا يتصور في حقه ذلك، لأن القول في الدين بغير طريقٍ غير صواب "[٢].

وقال نجم الدين الطوفي: " قولهم: يجوز أن تكون العصمة للكل المجموعي[٣] ضعيفٌ جداً؛ إذ لا يفهم من عصمة الأمة عن الخطأ إلا عصمة من يتصور منه الإصابة، لأهليته، لا عصمة جاهل لا يدري ما يقول "[٤].

وقال الصفي الهندي: " لو اعتبر قولهم فإنما يعتبر لاحتمال أن يكون قولهم صواباً، لكن لا يحتمل أن يكون قولهم صواباً؛ لأن قولهم غير مستندٍ إلى دليلٍ و أمارة "[٥].

---

(١) المستصفى ١/ ٢٤١.

(٢) المحصول ٣/ ٨٨٣.

(٣) الكل المجموعي: هو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع بغض النظر عن الأفراد، بخلاف المجموع الكلي: فهو الحكم على كل فردٍ فردٍ بحيث لا يبقى فرد، فالأول هو الكل والثاني هو الكلية.
انظر: شرح تنقيح الفصول (٥٥)، تقريب الوصول (١٠٩).

(٤) شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٥.

(٥) نهاية الوصول ٦/ ٢٦٤٨.

فإذن العامي لا تتصور منه الإصابة لأنه لا يملك طريقها، فإذن لن يدخل في أهل الإجماع من هذا الوجه، وسواء قيل بتصويب المجتهدين أو بتخطئتهم:

أما على القول بالتخطئة فإن الإصابة تعني موافقة حكم الله تعالى في المسألة من طريق صحيح، فقول العوام على أصل المخطئة باطلٌ من جهتين:

الجهة الأولى: أنه باطلٌ من جهة الطريق؛ لأن العامي لا آلة له، فهو ليس من أهل الاجتهاد.

الجهة الثانية: موافقة الحكم، فإن أخطأه فهذا ظاهر، وإن أصابه كانت الإصابة اتفاقاً من غير طريق، فيكون خطأً، وبهذا يظهر أن الخطأ في الجهة الأولى يقضي بالخطأ في الجهة الثانية لا محالة؛ لأن القول في الدين من غير طريق خطأٌ لا محالة.

أما على أصل المصوبة فإن الإصابة تعني أيَّ حكم يُتوصل إليه من طريق صحيح، فالطريق عند المصوبة هو الاجتهاد، حتى وإن لم يقولوا بأمارةٍ حقيقية في نفس الأمر، فمن ليس من أهل الاجتهاد فقد أخطأ في الطريق لا محالة، وعليه فإن خطأ العامي على أصل المصوبة يكون في طريق الاجتهاد، فالعامي مخطئٌ عند المصوبة لأنه ليس من أهل الاجتهاد، وليس باعتبار عدم مصادفة حكم الله تعالى في نفس الأمر.

قال الهندي: " بطلان قول العوام باعتبار الطريق، وبطلان قول العلماء باعتبار عدم مصادفة الحكم، وهذا على قولنا: المصيب واحدٌ، وأما على قول: كل مجتهدٍ مصيب فإنه لا يتصور البطلان بهذا المعنى، بل يتعين أن يكون البطلان في القولين على الوجه الأول"[1].

---

(١) نهاية الوصول ٦/ ٢٦٤٩.

أما من اعتمد الطريق السمعي لإثبات حجية الإجماع فإن إصابة الأمة عنده معناها: إصابة حكم المسألة، وليس إصابة مدرك المسألة ودليلها، ومن هنا أدخلوا العوام في الإجماع، ومنعوا أن قول العامي بغير دليل خطأ، بل هو صواب؛ لأن العصمة ثبتت بالسمع لمجموع الأمة بما فيها العوام.

قال الآمدي: " وإن كان العامي إذا انفرد بالحكم لا يتصور منه الإصابة، فما المانع من تصويبه مع الجماعة بتقدير موافقته لهم في أقوالهم، ولاشك أن العامي مصيبٌ في موافقته للعلماء، وعلى هذا جاز أن تكون موافقته شرطاً في جعل الإجماع حجة "(١).

فهذا الكلام من الآمدي معناه أن الإصابة في باب الإجماع معناها موافقة العوام للعلماء في حكم المسألة، بقطع النظر عن مدرك المسألة ومستند الإجماع، وهذا إنما تأتّى له لأنه لم يسلك الطريق المعنوي في إثبات الإجماع، والذي يربط الإصابة بمدرك حكم الإجماع وليس حكم الإجماع فقط.

ويوضح هذا الجانب أكثر قول القرافي: " لا نسلم أنه-أي قول العامي-خطأٌ؛ لأن الأمة معصومة لا يفوتها الحق، فمن قال بقولهم كان قوله صواباً، كما أن من قال بقول الأمة بعد تقرر الإجماع كان قوله صواباً، وإن جهل هو مدرك الأمة، كذلك العامي، يقول بقول الأمة جاهلاً للمدرك، وقوله صواب "(٢).

وقال: " سلمنا أن قوله خطأٌ، لكن لا نسلم الإجماع على الخطأ؛ لأن هاهنا أمرين:

أحدهما: الحكم، ومن عدى العامي قد حكم به لمستند صحيح.

---

(١) الإحكام ١/ ٣٠١.

(٢) نفائس الأصول ٦/ ٢٨٦٥.

والآخر: المدرك، وقد ظفر به العلماء ما عدا العامي، فالعلماء مصيبون في حكمهم ومدركهم، فلم يوجد خطأ بالنسبة إلى كل واحدٍ من أفراد الأمة حتى يحصل الإجماع على الخطأ"[1].

فمعنى كلام القرافي أن إصابة مدرك المسألة منوطٌ بالعلماء، وإصابة حكم المسألة شأن العلماء والعامة معاً، ومن هنا كانت الأمة معصومة عن الخطأ بالاعتبارين، وهذا لن يستقيم له إلا في حال أثبت عصمة الأمة بالسمع دون العقل، لأن المستند العقلي يشترط الإصابة في الأمرين معاً، المآخذ والأحكام.

وخلاصة الكلام هنا أن من سلك الطريق المعنوي في إثبات حجية الإجماع فإن الإصابة عنده معناها الإصابة في المدارك والأحكام معاً، ولا يسمى مصيباً من حاكى العلماء في أقوالهم، أو وافقها مصادفةً دون نظر أو وقوفٍ على مستند الإصابة؛ وعلى هذا فالعوام لا اعتداد بهم في انعقاد الإجماع.

فأما من سلك الطريق السمعي في عصمة الإجماع وحجيته فإن الإصابة عنده معناها الإصابة في الأحكام، حتى وإن لم تتوقف الإصابة على العلم بالمستند، وعليه فقول العوام معتبر في الإجماع؛ لأنهم من ضمن الأمة التي ثبتت عصمتها بالنصوص.

والمختار إثبات حجية الإجماع بالطريقين السمعي والعقلي، وتخصيص عصمة الأمة بمن تتصور منه الإصابة والخطأ وهم المجتهدون، وعليه فقول العوام لا اعتداد به في هذا الباب؛ لأنهم ليسوا من أهل النظر والاستدلال، فإذن ليسوا من أهل الصواب.

---

(١) المصدر السابق ٦/ ٢٨٦٥.

المطلب الخامس

اختلاف المجتهدين على أقوال هل يعد إجماعاً؟

تبرز عند الأصوليين عند دراسة الإجماع ومسائله صورٌ من الإجماعات الضمنية، التي تقوم على أساس استفادة الحجية من الاختلاف[١] وهي على ما يبدو لي تعبر عن مظهر من مظاهر سد باب الاجتهاد، بحيث تصبح مسائل الاجتهاد التي اختلف فيها المجتهدون الأوائل غير قابلة لإعادة النظر والاجتهاد مرة أخرى، اللهم إلا في حدود الموازنة والترجيح أو التقريب بين آراء المختلفين فيها أول الأمر.

ومن هذه الصور استفادة الإجماع من اختلاف المجتهدين في المسألة الواحدة على أقوال، وقد قسمت الكلام في هذه الصورة على مطلبين؛ لأن استفادة الإجماع من الاختلاف تأتي على منهجين مختلفين، أحدهما يعبر عن منهج المصوبة، والآخر يعبر عن منهج المخطئة.

أما منهج المصوبة فإنه يرى في الخلاف إجماعاً على تسويغ الخلاف، وتصويب جميع الأقوال التي وقعت في المسألة بعد الاجتهاد، وأما منهج المخطئة فإنه يرى في الخلاف إجماعاً على انحصار الحق في أحد هذه الأقوال، ثم يمنع من إحداث قولٍ آخر في المسألة التي استقر فيها الخلاف على أقوال معلومة.

وسوف أتحدث تحت هذا المطلب عن استفادة الإجماع على تسويغ

---

(١) انظر: المنهاج (٢٢)، فقد ذكر للإجماع ضربين: أحدهما: يعلم بالاتفاق، والآخر: يعلم بالاختلاف، وذلك مثل أن يفترق الصحابة على قولين لا ثالث لهما، فلا يجوز لغيرهم اختراعُ قولٍ ثالث.

الخلاف وتصويبه من ذات الخلاف، ثم أتحدث في المطلب التالي عن منهج المخطئة في استفادة الإجماع من الخلاف:

الأقوال في المسألة:

القول الأول:

يرى القاضي الباقلاني أن اختلاف المجتهدين في مسألة على أقوال إجماعٌ منهم على تسويغ الأخذ بأي قولٍ من هذه الأقوال، وقد تابعه في هذا الرأي إمام الحرمين في التلخيص[١].

القول الثاني:

أن اختلاف المجتهدين على أقوال لا يعد إجماعاً منهم على تسويغ جميع هذه الأقوال، بل هو إجماعٌ منهم على وجود الحق في واحدٍ من هذه الأقوال، وأنه لن يخرج عنها، وهذا مذهب المخطئة، وكل من أجاز حصول الاتفاق بعد الخلاف كما سيأتي[٢]؟

*** موازنة وتقويم:**

يترجح عندي أن اختلاف العلماء في مسألة على أقوال اتفاقٌ منهم على أن المسألة اجتهادية فحسب، وليس وراء هذا الاتفاق تسويغ جميع الأقوال أو تصويبها، بل هو اتفاقٌ على أن المسألة توزن بميزان الاجتهاد عند النظر إلى أقوال العلماء فيها من جهة المجتهدين والمقلدين على حدٍّ سواء، وفرقٌ بين الاتفاق على أن المسألة اجتهادية، والاتفاق على تسويغ جميع الأقوال وتصويبها، فالأمة مجمعة في حال اختلافها على جواز اتباع

---

(١) انظر: التلخيص ٣٩٧، المحصول ٣/ ٨٤٥، الإحكام للآمدي ١/ ٣٥٩، المسودة (٣٢٤)، البحر المحيط ٤/ ٥٤٩.

(٢) انظر: المحصول ٣/ ٨٤٦، الإحكام للآمدي ١/ ٣٥٩، نهاية الوصول ٦/ ٢٥٤٠، شرح مختصر الروضة ٣/ ٩٧، الإبهاج ٢/ ٣٧٤، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٧٦.

كل مجتهدٍ قولَه الذي ظنه صواباً، ولكن هذا لا يعني الإجماع على تصويب جميع الأقوال في الواقع ونفس الأمر.

وترجيح ما سبق لما يلي:

أولاً: أن الحق في مواطن الاجتهاد واحدٌ لا يتعدد، فإذن لا يصح أن نفهم من اختلاف المجتهدين إجماعهم على تصويب جميع الأقوال في المسألة محل الاجتهاد.

ثانياً: أن الأمة لا تجتمع على الخطأ، وبيانه في مسألتنا أن الأقوال المتعددة فيها صوابٌ وفيها خطأٌ، وإجماع الأمة على تسويغ جميع الأقوال إجماعٌ على تسويغ الخطأ، وهو محال[(١)].

ثالثاً: أنه لو كان الاختلاف إجماعاً على تصويب جميع الأقوال لما صح وقوع الإجماع على أحد هذه الأقوال بعد الخلاف، أمَا وقد وقع - كما سيأتي - فذلك دليلٌ على أن الاختلاف لا يصح أن نفهم منه الاتفاق على تصحيح أو تصويب جميع الأقوال[(٢)].

والحقيقة أن القاضي ومن معه يمنعون حصول الاتفاق بعد الخلاف كما سيأتي، وأصلهم لن يطرد إلا بمنع حصول الاتفاق بعد الخلاف حتى لا يتناقض الإجماعان.

أثر التصويب والتخطئة في المسألة:

استفادة الإجماع على تسويغ جميع الأقوال وتصويبها من صورة الخلاف يأتي على منهج المصوبة؛ لأنهم يرون تعدد الحق في مسائل الاجتهاد، فإذا وقع الخلاف على أقوال، واستقر عليها، فمعنى ذلك أن جميع هذه الأقوال حقٌ وصوابٌ، فكأنه إجماعٌ على تسويغ اختيار أيّ قولٍ

(١) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٣٦٠، شرح مختصر الروضة ٢/ ٩٧.

(٢) انظر: نهاية الوصول ٦/ ٢٥٤٥، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٧٧.

منها، ومن هنا جاء منهج التخيير في أصول المصوبة كما سيأتي عند بحث موقف المقلد عند اختلاف المجتهدين، وقد تمسك الباقلاني بهذا الإجماع لأنه يتوافق مع أصله في التصويب، ثم تابعه إمام الحرمين في التلخيص مؤكداً العلاقة بين الأصلين بقوله: " واعلم أن ذلك يقوى مع القول بتصويب المجتهدين على ما نعقده"(١).

بل إنه أحال بعض النقاش على مبحث التصويب لأن هذه المسألة مرتبطة هناك بالبحث في موقف المقلد عند اختلاف المجتهدين، فالقول بالتخيير هناك مرتبطٌ بدعوى الإجماع هنا، والعكس كذلك:

قال - رحمه الله -: " وعلى الدلالة التي طردناها أسئلة تليق بتصويب المجتهدين، فرأينا تأخيرها إلى الكلام في مسألة التصويب"(٢).

وقال أبو الحسين البصري عن استفادة الاتفاق من الخلاف في هذه الصورة: " أنه اتفاقٌ ليس بصريح، وهو مع ذلك مبنيٌ على القول بأن كل مجتهدٍ مصيب"(٣).

وقال في موضعٍ آخر: " إذا اختلفت الأمة في المسألة على قولين، فقد سوغوا الأخذ بكل واحدٍ منهما على قول من قال كل مجتهدٍ مصيب"(٤).

وقال الزركشي: " قد يكون الخلاف حجة كالإجماع في مواضع: منها ... كون الجميع صواباً، إن قلنا: كل مجتهدٍ مصيب"(٥).

وسوف أستكمل طرفاً من بحث هذه المسألة عند دراسة موقف

---

(١) التلخيص (٣٩٨).

(٢) المصدر السابق (٣٩٩).

(٣) المعتمد ٢/ ٤١.

(٤) المصدر السابق ٢/ ٤٣٣.

(٥) البحر المحيط ٤/ ٥٤٩.

المستفتي في حال اختلاف المفتين في المسألة الواحدة؛ لأن له مناسبة هناك.

في حين أن من منع استفادة الإجماع على تصويب الخلاف في هذه الصورة يتمسك بأصل المخطئة في أن مسائل الاجتهاد تشتمل على حق وصواب، وتسويغ جميع الأقوال مؤداه تسويغ الخطأ منها، وهو محال.

جاء في الإحكام للآمدي: " اتفاق أهل العصر على قولين لا يلزم منه اتفاقهم على تجويز الأخذ بكل واحدٍ منهما؛ لأن أحد القولين لابد وأن يكون خطأً "(١).

والحقيقة أن المصوبة قد جعلوا مجرد الخلاف حجة عندما صوبوا أقوال المجتهدين جميعاً، وقالوا بتعدد الحق في مطالب الاجتهاد، وهذا يلزمهم في مسألتنا حتى وإن لم يقولوا به، والله أعلم.



(١) الإحكام ١/ ٣٦٠.

المطلب السادس

حكم إحداث قول آخر في المسألة الخلافية

ذكرت في المطلب السابق صورةَ استفادة الإجماع من الاختلاف على منهج المصوبة، وذكرتُ أن محاولة استفادة الإجماع من وقائع الخلاف يعبر عن مظهر من مظاهر الدعوة لإغلاق باب الاجتهاد، وهذا الجانب أكثر جلاءً على أصول المخطئة عندما منعوا إحداث قولٍ آخر في المسألة الاجتهادية، فجعلوا اختلاف المجتهدين على أقوال إجماعاً منهم على انحصار الحق في واحدٍ من هذه الأقاويل، فلذلك جعلوا إحداث قول آخر خرقاً لذلك الإجماع الذي تضمنه الخلاف.

ويمكن أن ألخص الخلاف في حكم إحداث قول آخر في المسألة الخلافية في الأقوال التالية:

القول الأول: المنع من إحداث قولٍ آخر في المسألة الخلافية، فاختلاف المجتهدين حجة على أن الحق لن يخرج عن أقوالهم، فلو قيل بإحداث قول آخر للزم عليه تفويت أهل الخلاف السابق للحق والصواب؛ لأن المحدِث يفترِض أن رأيه هو الصواب، وليس في الاجتهاد إلا حقٌّ واحد وصوابٌ واحد، فلزم أن يكون ضمن الخلاف السابق، حتى لا يفوت الحق على الأمة عند اختلافها.

وهذا اختيار أكثر الأصوليين، وهو الأليق بقول المخطئة في مواطن الاجتهاد كما سيأتي عند بيان الأثر الأصولي[1].

(١) انظر: الفصول ٢/ ١٥٤، العدة ٤/ ١١١٣، شرح اللمع ٢/ ٧٣٨، التمهيد ٣/ ٣١٠، المستصفى ١/ ٣٦٦، الوصول إلى الأصول ٢/ ١٠٨، روضة الناظر ٢/ ٤٨٨، شرح المعالم ٢/ ١٢٤، شرح مختصر الروضة ٣/ ٨٨ المسودة (٣٢٦).

القول الثاني: جواز إحداث قولٍ آخر في المسألة الاجتهادية، فاختلاف المجتهدين ليس حجةً ملزمة، فيجوز أن يأتي مجتهدٌ بعدهم فيقول بقولٍ خارجٍ عن خلافهم السابق مادام أن المسألة اجتهادية، وينسب لبعض الحنفية، وبعض أهل الظاهر، وهذا أليق بقول من اختار التصويب في مواطن الاجتهاد[١].

القول الثالث: التفصيل بين إحداث قولٍ يرفع القدر المتفق عليه من الخلاف السابق، وإحداث قول لا يرفع ذلك، فيجوز الإحداث في الثاني دون الأول، وهذا معناه أن الاختلاف حجة ملزمة في القدر المشترك بين أقوال المختلفين، فحيث لم يرفع القول اللاحق الحكمَ الذي اشترك فيه أهل الخلاف السابق فلا يعتبر إحداثه خرقاً للإجماع، وممن اختار التفصيل هنا الرازي وسيف الدين الآمدي وابن الحاجب[٢].

موازنة وتقويم:

يترجح عندي في هذه الصورة أن اختلاف المجتهدين في مسألةٍ ما اتفاقٌ منهم على أن المسألة اجتهادية وليست قطعية، وليس وراء هذا الاتفاق معنى يمنع من إحداث قولٍ آخر في مواطن الاجتهاد، فالاجتهاد لازال مفتوحاً في جميع المسائل الاجتهادية، وليس محصوراً في النوازل والحوادث الجديدة، فالاختلاف في المسألة الاجتهادية يفتح باب الاجتهاد فيها فلا يغلق أبداً، مادام هناك مجتهدون توافرت فيهم دواعي الاجتهاد،

---

(١) انظر: المصادر السابقة حيث نسبت هذا الرأي لبعض الحنفية، والموجود في كتبهم خلاف ذلك، حيث إنهم يختارون المنع من إحداث قولٍ ثالث، ثم يحكون اختلافاً في حصر ذلك في اختلاف الصحابة أو في جميع الخلاف، وانظر: الفصول ٢/ ١٥٤، بذل النظر (٥٥٧)، التقرير والتحبير ٣/ ١٣٥، فواتح الرحموت ٢/ ٢٨٦، ونسب هذا الرأي لبعض أهل الظاهر وهو الموافق لرأي ابن حزم في الإحكام حيث قال: "وأما نحن فدعوى الإجماع عندنا في مثل هذا إفكٌ وكذب وجرأة على أهل الإسلام ". ١/ ٥٦١، ٥٦٥.

(٢) واختار الرازي في المعالم المنع: انظر: المعالم (١٣٢)، شرح المعالم ٢/ ١٢٤، المحصول ٣/ ٨٤٠، الإحكام للآمدي ١/ ٣٥٢، مختصر المنتهى مع شرحه، تحفة المسؤول ٢/ ٢٧٤.

ومع اختلاف الزمان والمكان تصبح الحاجة ملحة لتجديد اجتهاد السابقين، وإحياء النظر في الوقائع التي اختلفوا فيها، وهنا يكون الفقه، ويتمايز المجتهدون، أما الركون إلى التقليد فليس وراءه غايةٌ ترجى سيما مع اشتهار الخلاف، وتجدد ظروف الوقائع المحيطة بالمسائل الاجتهادية.

ويقوي ما سبق بعض الوجوه منها:

أولاً: أن القول بأن الاختلاف في مواطن الاجتهاد إجماعٌ على المنع من إحداث قول آخر ليس بأولى من القول بأن الاختلاف يتضمن معنى الاتفاق على أن المسألة اجتهادية، فحيث كانت المسألة اجتهادية فلا يجوز إغلاق باب الاجتهاد فيها[1].

وقد اعترض الآمدي على هذا الوجه بأن المختلفين إنما تضمن اختلافهم اتفاقاً ضمنياً على أن المسألة اجتهادية في حقهم فقط، أما في حق من يأتي بعدهم فليس في اختلافهم ما يشهد لهذا المعنى[2].

والجواب:

أن تفريق الآمدي بين المجتهدين الذين شهدوا الخلاف، وبين من جاء بعدهم لا يستند إلى معنى مؤثر، فأي معنى في أن نجعل المعاصرة مسوغة للاجتهاد، فتكون المسألة اجتهادية في حق من حضر الخلاف، وقطعية في حق من غاب عنه، ثم نأتي لهذه القطعية فنجدها اكتُسبت من الخلاف ذاته، هذا في غاية البعد؟!

ثانياً: واقع الخلاف في الفروع الفقهية مع تعاقب قرون المجتهدين يشهد لجواز إحداث قول آخر في مسائل الاجتهاد، فقد اشتملت آحاد مسائل الاجتهاد على أقوال كثيرة، ولن يماحك المعترض فيزعم أنها وقعت

---

(١) انظر: العدة ٤/ ١١١٣، المستصفى ١/ ٣٦٧، الإحكام للآمدي ١/ ٣٥٤، فواتح الرحموت ٢/ ٢٨٧.

(٢) انظر: الإحكام ١/ ٣٥٥.

كلها ممن عاصر الخلاف الأول، بل تدرجت الأقوال عبر عصور الاجتهاد المختلفة حتى وصلت إلينا، ولن يعجز المطالع لأي كتاب ألف في الفقه المقارن أن يقف على مسائل كثيرة نسبت فيها أقاويل حادثة لمجتهدين يفصلهم عن عصر الاجتهاد الأول في المسألة قرون، ولم يأتِ دارس الخلاف فيفند مثل هذه الأقوال بحجة أنها خارجة عن الخلاف السابق، بل قد يكون الراجح من ضمن هذه الأقوال الحادثة بعد عصر الخلاف الأول في المسألة الاجتهادية[1].

وقد يستقيم للمعترض أن بعض هذه المسائل لم يرفع القول المحدث فيها القدر المتفق عليه بين أهل الخلاف الأول، ولكن هذا المعنى لن يستقيم له في كثير من المسائل التي يجزم العارفون بالخلاف أن بعض الأقوال فيها قد رفعت القدر المتفق عليه من الاختلاف.

ثالثاً: أن أقوال المجتهدين ممن عاصر الخلاف الأول في المسألة ليس بالضرورة أنها نُقِلت لمجتهد العصر اللاحق جميعاً، بل هناك احتمال بوجود أقاويل كثيرة في المسألة أو تفصيلات وقيود لم يحصل نقلها، وبعضها ربما وافق فيه اللاحقُ السابقَ، فلا يكون والحال ما ذكر خارجاً عن أقاويل الأمة، ولا يلزم من فتح باب الاجتهاد نسبة عصر الخلاف الأول إلى تضييع الحق، أو عدم الإصابة، وهذا يشهد له واقع الكتب الفقهية التي تُعنَى بنقل الخلاف، فنجد عند بعضها استزادة في حكاية الأقوال، أو بعض التفصيلات والقيود والشروط، ثم لا نجد هذه الأقوال عند البعض الآخر، فما الذي يمنع من وجود أقوال أخرى في المسألة لم تحكَ لا هنا ولا هناك، ثم يوفق الله بعض المجتهدين في عصر لاحق لإحياء هذه الأقوال التي قد يكون الحق فيها، ويكون إحياؤها اجتهاداً لا تقليداً؛ لأنها لم تنقل لأهل العصر اللاحق، مع أن عصر الخلاف لم يخل من العمل بهذه الأقوال ولكن لم ينقل إلينا.

---

(١) انظر: العدة ٤/ ١١١٤، المستصفى ١/ ٣٦٨، الإحكام ١/ ٣٥٥ فواتح الرحموت ٢/ ٢٨٧.

رابعاً: أن الأمة معصومة عن الخطأ المطلق، أما مسائل الخلاف فإن الخطأ فيها يكون مركباً، فكل طائفة تكون مخطئةً من وجه، مصيبةً من وجه آخر.

قال نجم الدين الطوفي: " واعلم أن خطأ كل فرقةٍ في مسألةٍ هو واسطة بين طرفين، فلهذا خرج الخلاف فيه؛ وذلك لأن القسمة تقتضي أنه إما أن تخطئ كل واحدةٍ من الفرقتين في كل واحدةٍ من المسألتين، أو تصيب كل واحدةٍ من الفرقتين في كل واحدةٍ من المسألتين، أو تصيب كل واحدةٍ في مسألةٍ وتخطئ في الأخرى، فالأول ممتنع لأنه خطأٌ كلي، والثاني جائزٌ حسنٌ؛ لأنه إصابةٌ كلية، والثالث واسطة؛ لأنه خطأ من وجه دون وجه، فبالنظر إلى ما فيه من الخطأ ألحق بالطرف الأول، وهو الخطأ الكلي في الامتناع، وبالنظر إلى ما فيه من الصواب ألحق بالطرف الثاني، وهو الصواب الكلي في الجواز "[1].

والخلاصة في هذا الباب أن الاجتهاد إذا فتح في مسألةٍ ما فإنه لا يغلق إلا في حالتين:

الحالة الأولى: انعقاد الإجماع على أحد هذه الأقوال في عصر الخلاف، وهذا ليس يبعد فقد يعثر المختلفون في المسألة على دليل قاطع يخرجها عن باب الاجتهاد.

الحالة الثانية: عدم وجود المجتهدين، وهنا يصبح القول بهذا أو تصوره أسهل وأقرب من القول بوجود مجتهد لا يجوز له النظر والاجتهاد في موطن الاجتهاد بحجة أنه لم يعاصر الخلاف الأول.

وقد وقفت على قيدٍ يؤكد عليه أغلب الأصوليين عند تصوير المسألة، فمثلاً نجد الجصاص يقول: " إذا اختلف أهل عصرٍ في مسألةٍ على أقاويلَ معلومة، لم يجز لمن بعدهم أن يخرج عن جميع أقاويلهم "[2].

---

(١) شرح مختصر الروضة ٣/ ٩٢.
(٢) الفصول ٢/ ١٥٤.

فقوله: " أقاويل معلومة " لربما كان هذا القيد هو الفيصل في مثل هذه المسألة؛ لأن الجزم بأن هذه الأقاويل هي محصلة الخلاف في ذلك العصر من الصعوبة بمكان، باستثناء اختلاف الصحابة رضوان الله عليهم؛ لذا فقد يكون أقرب الطرق لفتح الاجتهاد في هذه المسألة التسليم بمنع إحداث قولٍ آخر مع منع أن قول أهل العصر اللاحق قولٌ محدث؛ لأنه لا سبيل إلى الجزم بعدم القول به سابقاً، وعدم النقل ليس كافياً في هذا الباب.

أثر التصويب والتخطئة في المسألة:

المنع من إحداث قولٍ آخر في المسألة الاجتهادية يتوافق مع أصول المخطئة؛ لأنهم يرون الحق في مطالب الاجتهاد واحداً غير متعدد، وحيث انحصر الخلاف في ثلاثة أقوال-مثلاً-فقد جزمنا بأن الحق داخلٌ في هذه الثلاثة، فلو فتحنا الاجتهاد بعد ذلك فخرج قولٌ رابع لا يرجع إلى واحدٍ من هذه الأقوال لم يخل الأمر من حالين:

الأول: أن يكون صواباً، ولازم هذا أن أقاويل المجتهدين أول الأمر كلها خطأ، وهذا معناه نسبة الأمة إلى تضييع الحق وعدم إصابته، فهذا محال.

الثاني: أن يكون خطأً قطعاً؛ لأن الصواب محصورٌ في واحدٍ من أقاويل المجتهدين في العصر السابق، وهذا قولٌ آخر لم يقل به واحدٌ منهم، فإذا جزمنا بأن كل قول محدث سيكون خطأً قطعاً فلا معنى لفتح باب الاجتهاد بعد استقرار الخلاف في مسائل الاجتهاد، فهذا هو الحال المتعين في هذه المسألة.

أما عند من يقول بتعدد الحق في مطالب الاجتهاد فإن الأقرب لأصله عدم إغلاق الاجتهاد في هذه الصورة؛ لأنه لا يلزم من انحصار الخلاف في أقوال معدودة انحصار الحق في أحدها؛ لأن الحق متعدد بتعدد الأقوال، فتصويب القول المحدث لا يلزم عليه تخطئة الأقوال السابقة، بل الكل صوابٌ لأن المسألة اجتهادية، فليس فيها مطلوبٌ معين.

قال الرازي حكايةً لاستدلال المخطئة: " الذهاب إلى القول الثالث إنما يجوز لو أمكن كونه حقاً، ولا يمكن كونه حقاً إلا عند كون الأولَيْن باطلين، ضرورة أن الحق واحدٌ، وحينئذٍ يلزم إجماع الأمة على الباطل "(١).

وأجاب بمنهج المصوبة قائلاً: " هذا الإشكال غير واردٍ على القول بأن كل مجتهدٍ مصيب؛ فإنه لا يلزم من حقية أحد الأقسام فساد الباقي "(٢).

وقال الهندي حكايةً لاعتراضٍ على منهج المصوبة: " لم لا يجوز أن يكون القول الثالث لا لدليل، لكنه ظنه دليلاً، وحينئذٍ لا نسلم أنه أخطأ، وإنما يكون خطأً أن لو لم يكن كل مجتهدٍ مصيب؟ "(٣).

وقال استدلالاً للمخطئة: " القول الثالث إن كان خطأً وجب أن لا يسوغ القول به، وإن كان صواباً وحقاً لزم إجماع الأولين على الخطأ "(٤).

فأجاب على منهج المصوبة: " أنه لا يلزم من حقيقته خطأ ما سبق؛ لأن كل مجتهدٍ مصيب "(٥).

وقد قرر الجصاص المنع من إحداث قول آخر في مسائل الاجتهاد حتى على منهج من يرى تصويب المجتهدين، وذلك أنه أورد اعتراضاً على المانعين مفاده أن المنع لا يلزم القائلين بتصويب المجتهدين؛ لأن الحق عندهم في جميع أقاويل المختلفين، فلا يمتنع عندهم أن يكون هؤلاء مصيبين، ومن يقول بخلاف قولهم أيضاً مصيباً؛ لأنهم حين اختلفوا قد سوغوا الاجتهاد في طلب الحكم(٦).

---

(١) المحصول ٣/ ٨٤١.
(٢) المصدر السابق ٣/ ٨٤٢.
(٣) نهاية الوصول ٦/ ٢٥٣١.
(٤) المصدر السابق ٦/ ٢٥٣٢.
(٥) المصدر السابق ٦/ ٢٥٣٢.
(٦) انظر: الفصول ٢/ ١٥٤.

فقال جواباً عن هذا الإيراد: " ما ذكرت من مذهب من يقول: إن كل مجتهدٍ مصيب، لا يعصم القائل مما ألزمناه؛ وذلك لأنهم حين اختلفوا في المسألة على هذه الوجوه، فقد أجمعوا على أن ما عداها خطأٌ، سواء كانوا مصيبين في اختلافهم، أو بعضهم مصيباً وبعضهم مخطئاً، كما لو أجمعوا على قولٍ واحدٍ، كان ذلك إجماعاً منهم بأن ما عداه خطأ، وإن كان إجماعهم عليه من طريق الاجتهاد، فالإلزام صحيحٌ على ما ذكرنا لمن قال: إن الحق في واحدٍ، ولمن قال: إن كل مجتهدٍ مصيب "[١].

والحقيقة أن قياس الجصاص مع الفارق؛ لأن الإجماع المنعقد عن اجتهاد إجماعٌ صريح، ليس فيه إلا رأيٌ واحدٌ، بدليل أنه لا يضير المنازع في صحة الاستناد إلى الاجتهاد أن يستدل به؛ لأنه قد يدعي أن له مستنداً لم نطلع عليه، أما في مسألتنا فليس ثمة اتفاقٌ صريح نقطع به شغب المعترض، وإلا فما المزية حين نصوب أقوال المختلفين، ثم نخطّئ القول المحدث، مع أن المسألة الاجتهادية هي هي؟!

وفي الجانب الآخر نجد الرازي يقرر جواز إحداث قول ثالثٍ حتى على أصل المخطئة فيقول جواباً عن استدلال المخطئة الذي أوردته عنه سابقاً: " وأما على القول بأن المصيب واحدٌ فلا يلزم من التمكن من إظهار القول الثالث كونه حقاً؛ لأن المجتهد قد تمكن من العمل بالاجتهاد الخطأ "[٢].

والمراد أن قاعدة الاجتهاد تبيح للمجتهد العمل باجتهاده مع احتمال الخطأ فيه، فكذلك هنا يباح للمجتهد التصريح والعمل بالقول الثالث في المسألة الاجتهادية حتى مع احتمال الخطأ، وهذا متجه وظاهر.

ثم إنه لا يلزم من عدم نقل القول المحدث أنه لم يقع في عصر

---

(١) المصدر السابق ٢/ ١٥٤، ١٥٥.

(٢) المحصول ٣/ ٨٤٢.

الخلاف السابق؛ لاحتمال أنه وقع ولم ينقل إلينا، فليس يلزم من تجويز الاجتهاد وإحداث قول آخر نسبة الأمة إلى تضييع الحق والحيدة عن الصواب كما سبق.

ومهما يكن الأمر فإن المبالغة في إغلاق باب الاجتهاد كان لها دورٌ بارز في التأسيس لمثل هذه الأصول منذ مرحلة مبكرة من تدوين أصول الفقه؛ ولذا لا عجب أن نجد الجصاص الحنفي يرجح المنع من إحداث قول ثالث في هذا الأصل(١) مع أن له نزعةً تصويبية ظاهرة في باب الاجتهاد كما سبق، بل إن الغزالي يفتح الاجتهاد على مصراعيه حين يختار منهج خلص المصوبة، ثم يأتي هنا فيغلق باب الاجتهاد ويختار المنع من إحداث قول آخر بعد استقرار الخلاف في المسألة الاجتهادية(٢).



(١) انظر: الفصول ٢/ ١٥٤.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ٣٦٦.

المطلب السابع

حكم إحداث تأويل آخر في الظواهر المؤولة

إذا تأولت الأمة في الآية أو الحديث بتأويلٍ أو أكثر، فهل يجوز لأهل الاجتهاد في العصر التالي إحداث تأويلٍ آخر لم ينص عليه السابقون؟

قبل ذكر الأقوال في المسألة يحسن بنا ذكر بعض الصور الخارجة عن محل النزاع، وذلك كالتالي:

أولاً: لا خلاف بين الأصوليين أنه لا يصح إحداث تأويل آخر نص المتقدمون على فساده؛ لأنه خرقٌ لإجماعهم على فساد هذا التأويل.

ثانياً: لا خلاف بين الأصوليين أنه لا يصح إحداث تأويلٍ آخر يعود على التأويل السابق بالإبطال؛ للزوم تخطئة الأمة فيما أجمعوا عليه من التأويل.

ثالثاً: لا خلاف بين الأصوليين أنه لا يصح التعرض للتأويل السابق بالتخطئة والإبطال في مقابل التأويل المحدث؛ للزوم تخطئة الأمة في إجماعها.

رابعاً: لا خلاف بين الأصوليين أنه يصح إحداث تأويل آخر في الظواهر التي نص المتقدمون على احتمالها لأكثر من تأويل[1].

فصورة المسألة إذن فيما لو سكت المتقدمون عن التأويل المحدث، فلم يتعرضوا له بإبطال أو تصحيح، ثم لم يلزم منه القدح في التأويل

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٥٣، المحصول ٣/ ٨٥٩، الإحكام للآمدي ١/ ٣٥٦، شرح تنقيح الفصول (٣٢٠)، نهاية الوصول ٦/ ٢٥٧٦، تحفة المسؤول ٢/ ٢٨٢.

الأول، فهل يصح للمتأخر أن يحدث تأويلاً جديداً في هذه الصورة أو لا؟

اختلف في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أنه يجوز إحداث تأويل آخر لهذا الظاهر، وهو اختيار المتكلمين، وهو الموافق لمنهجهم في التأويل(١).

القول الثاني: المنع من إحداث تأويل آخر، وجعله بمثابة إحداث قولٍ آخر في الأحكام، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية، ونسبه في المسودة للجمهور، ثم قال: "ولا يحتمل مذهبنا غيره"(٢).

*** موازنة وتقويم:**

يترجح عندي في هذه المسألة القول بالمنع من إحداث تأويلٍ آخر في الظواهر المؤولة؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أنه يلزم على القول بجواز إحداث التأويل الآخر خفاء هذا التأويل عن المجتهدين في العصر الأول، ثم اهتدى إليه أهل العصر الثاني من الخلف، وهذا فيه تجهيلٌ لمجتهدي العصر الأول، وتخطئةٌ لفهمهم(٣).

ثانياً: أن منهج المخطئة من المتكلمين يقضي بالمنع من إحداث قولٍ آخر في المسألة الاجتهادية؛ لأنه يلزم عليه تخطئة اختلاف العصر السابق، ثم جاؤوا هنا فنقضوا أصلهم عندما أجازوا إحداث تأويل آخر، فكأنهم جوزوا اجتماع الأمة على الضلال في التأويل، ومنعوا ذلك في الأحكام، وهذا تناقض(٤).

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٥٣، المحصول ٣/ ٨٥٩، الإحكام للآمدي ١/ ٣٥٦، شرح تنقيح الفصول (٣٢٠)، نفائس الأصول ٦/ ٢٨٩١، نهاية الوصول ٦/ ٢٥٧٦، تحفة المسؤول ٢/ ٢٨٢، التقرير والتحبير ٣/ ١٣٩.

(٢) المسودة (٣٢٩)، وانظر: مجموع الفتاوى ١٣/ ٥٩، أصول الفقه لابن مفلح ٢/ ٤٤٥، إرشاد الفحول ١/ ٤١٠، ونقل عن ابن القطان نسبته لبعض أصحابهم.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٣/ ٥٩.

(٤) انظر: المصدر السابق ١٣/ ٥٩.

ثالثاً: أن هذا من الأصول الفاسدة التي بنى عليها المتكلمون قضيتهم في التأويل، والتي تقوم على أساس تصويب طريقة السلف وتصويب طريقة الخلف، مع نسبة العلم والحكمة لتأويلات الخلف المحدثة، وهذا من أفسد الأصول وأبعدها عن الحق[١].

قال ابن مفلح عن اختيار ابن تيمية: " ومراده دفع تأويل أهل البدع المنكر عند السلف"[٢].

وقد كنت رجحت في المسألة السابقة القول بجواز إحداث قول آخر في المسألة الخلافية، وهذا ليس تناقضاً مني؛ لأنني أرى أن المسألتين مختلفتان، فالسلف حين يؤولون الظواهر فهم يبينون مراد الله تعالى، ويخبرون عنه، فإذا ذكروا معنى من المعاني فهذا إخبارٌ منهم أن الله أراد هذا المعنى حين خاطب الأمة بهذه الآية، وهذه صورةٌ يندر أن يخفى معها وجهٌ من وجوه التأويل ذكروه، أما مسألة الخلاف فهم عندما اختلفوا قد سوغوا الاجتهاد فيها، ولم يحجر على المجتهد اللاحق أن يسهم في الخلاف إلا المعاصرة، ناهيك عن احتمال خفاء بعض الأقوال التي وقعت في خلاف العصر الأول، وهذه المسألة شبيهة بمسألة القول في إحداث دليلٍ آخر، فليس يبعد أن يقال فيها بالجواز؛ لأنه لا مانع من توارد الأدلة على مدلولٍ واحد، بل قد يستدل بعض المختلفين في العصر الأول بدليل ثم لا ينقل إلينا اكتفاءً بنقل حكم المسألة مع بعض أدلتها.

ويتعلق بما سبق أنني أرى من الخطأ بحث مسألة حكم إحداث تأويل آخر ومسألة حكم إحداث دليل آخر على أنهما مسألةً واحدة، وهو ما جرى عليه كثيرٌ من الأصوليين،[٣] لأن القول بجواز إحداث دليلٍ آخر أقرب من

---

(١) انظر: المصدر السابق ٥/ ٨، ٩، ١٣/ ٥٩، ٦٠.

(٢) أصول الفقه ٢/ ٤٤٥.

(٣) انظر: المعتمد ٢/ ٥٣ المحصول ٣/ ٨٥٩، الإحكام للآمدي ١/ ٣٥٦، شرح تنقيح الفصول ٣٢٠، ٣٢١.

القول بجواز إحداث تأويلٍ آخر في دليلٍ واحد على ما سبق؛ ولذا فقد فصل المسألتين عن بعضهما أبو الخطاب في التمهيد، ثم جزم بجواز الإحداث في مسألة الدليل، وتوقف عن الاختيار في مسألة إحداث التأويل، وهذا موقفٌ حسنٌ[(١)].

أثر التصويب والتخطئة في المسألة:

لقد انتقد شيخ الإسلام ابن تيمية على بعض المتكلمين، كالرازي، والآمدي، وابن الحاجب، أنهم لم يراعوا أصلهم في التخطئة حين قالوا بجواز إحداث تأويلٍ آخر في هذه الصورة مع أنهم منعوه حين الاختلاف في الأحكام.

قال - رحمه الله -: " فإن أصلهم أن الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولا يقولون قولين كلاهما خطأ والصواب قولٌ ثالث لم يقولوه"[(٢)].

والحقيقة أن القول بجواز إحداث تأويل آخر في الظواهر المؤولة بعيدٌ عن منهج التخطئة؛ لأن فيه تصويباً وزيادة؛ ذلك أن منهج خلص المصوبة من المتكلمين لا يقضي بتعدد الحق في مواطن الدلالة وإن كانت من قبيل الظاهر، ولكن المجيز هنا سيقول بذلك لا محالة؛ لأنه شَرَط لصحة إحداث تأويل آخر عدم التعرض للتأويل المتقدم بالتخطئة، وهذا معناه أن كلا التأويلين صوابان، ولم أستنفذ كثيراً من الوقت في البحث عن عبارة تعضد فهمي إلا وأجد أبا الحسين البصري يؤكد ذلك بقوله: " ولأنه ليس في إحداث تأويلٍ آخر مخالفة لإجماعهم؛ لأنهم لم ينصوا على إبطاله، وليس في إجماعهم على التأويل الأول إبطال الثاني؛ لأنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى قد أراد كلا التأويلين، وأراد أن يفهم بالخطاب شيئاً ما: إما هذا، وإما هذا، وإما كلاهما، وكل ذلك مخيرٌ فيه، فإذا فهمت الأمة أحدهما

---

(١) انظر: التمهيد ٣/ ٣١٧، ٣٢١.

(٢) مجموع الفتاوى ١٣/ ٥٩.

فقد خرجت عما كلفته؛ لأنهم كلفوا فهم كلا التأويلين بشرط أن يطلبوه"(١).

فهذا الكلام معناه أن الظاهر يحتمل عدة تأويلات، وكلها صواب، مع أن أبا الحسين البصري قد حرر في باب الاجتهاد أن الدلالة الظنية وإن كانت محلاً للاجتهاد إلا أنها لا تحتمل إلا معنى واحداً، وخلافه خطأٌ قطعاً، فقال: " فأما من قال: كل مجتهدٍ مصيب فإنما يفصل بين مسائل الاجتهاد وبين غيرها في إصابة المجتهدين، وليس يجوز أن يصيبوا عنده كلهم إذا كان في المسألة دلالة؛ لأن خلاف الدلالة خطأٌ"(٢).

وهذا معناه عدم تعيين المراد من هذا الظاهر أو ذاك، بل غاية المؤول التردد بين عدة تأويلات دون تعيين واحدٍ منها.

وهذا الاعتبار هو الذي جعل القرافي يختار جواز استعمال المشترك في معنييه جميعاً، وذلك أنه جعل صورة المسألة في اللفظ المشترك يحمله أهل العصر الأول على أحد معنييه، ثم في العصر الثاني يعتبرون المعنى الآخر الذي لم يعتبره العصر الأول(٣).

ومع أن الرازي قد جعل صورة حمل المشترك على أحد معنييه من العصر الأول خارجة عن محل النزاع؛ لأنه يلزم من جواز الأخذ بالتأويل الثاني أو المعنى الآخر للمشترك القدح في التأويل القديم فيمنع(٤) إلا أن القرافي قد دفع هذا الإيراد باختيار جواز استعمال المشترك في معنييه، فلا يلزم والحال ما ذكر تخطئة تأويل العصر الأول.

قال - رحمه الله -: " فجاز أن يعتبر العصر الأول أحد المعنيين لحضور

---

(١) المعتمد ٢/ ٥٣، ٥٤.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٣٩٧، ٣٩٨.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (٣٢٠).

(٤) انظر: المحصول ٣/ ٨٥٩.

سببه، ولا يخطر الآخر ببالهم لعدم حضور سببه، ثم في العصر الثاني يحضر سببه، فيعتبرونه دون الأول، والأمة لا يلزمها علم ما تحتاجه وما لا تحتاجه، بل ما تحتاجه فقط"(١).

قلت: فيلزم على هذا التقرير أن الأمة لم تهتدِ إلى معنى معين للفظ المشترك، بل يبقى متردداً بين معنييه أو معانيه بحسب حضور السبب في ذهن المخاطب.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولكن طائفة قالت: يجوز أن يريد هذا المعنى، وطائفة قالت: يجوز أن يريد هذا المعنى، وليس فيهم من علم المراد، فجاء الثالث وقال: ههنا معنى يجوز أن يكون هو المراد، فإذا كانت الأمة من الجهل بمعاني القرآن، والضلال عن مراد الرب بهذه الحال، توجه ما قالوه!"(٢).

والحقيقة أن القول بجواز إحداث تأويل آخر في هذه الصورة يليق بمنهج المصوبة بل يزيد عليه؛ لأنهم قصروا تصويبهم على المواطن الخالية من الدلالة، وصورة المسألة هنا تؤول إلى القول بجواز تعدد التأويلات وتصويبها جميعاً دون تعيين، بل ربما كان القول بتجويز إحداث تأويل آخر في الظواهر المؤولة أقدم تأسيس للمناداة بتعدد قراءات النصوص الشرعية، والتي يرددها بعض المعاصرين كما سيأتي عند الوقفات مع المدرسة العقلانية والتصويب في نهاية هذا البحث إن شاء الله تعالى.



---

(١) شرح تنقيح الفصول (٣٢١)، وانظر: نفائس الأصول ٦/ ٢٨١١.

(٢) مجموع الفتاوى ١٣/ ٦٠.

المطلب الثامن

حكم اتفاق أهل العصر على أحد أقوال المسألة

إذا اختلف أهل عصر من العصور في مسألة على قولين أو أكثر، ثم عادوا إلى الوفاق، فلا يخلو اتفاقهم إما أن يكون قد حصل بعد استقرار الخلاف أو قبله.

فإن حصل الوفاق قبل استقرار الخلاف -وعبر عنه الشيرازي بقوله (قبل أن يبرد الخلاف)- فاتفاقهم إجماعٌ يجب المصير إليه، وتحرم مخالفته إلى أحد الأقوال الأخرى، وقد حكى الاتفاق الشيرازي[1].

ومع أن الهندي قد حكى خلافاً للصيرفي[2] في هذه الصورة إلا أنه خلافٌ بعيدٌ وغير معتبر على تسليم صحته؛ لأن كثيراً من مسائل الإجماع بدأت بخلافٍ غير مستقر ثم آلت إلى الإجماع، فهذا القول يؤول إلى منع انعقاد الإجماع في مسائل كثيرة، وهو باطل[3].

فأما إن حصل الوفاق بعد استقرار الخلاف فقد اختلف في حجية الإجماع في هذه الصورة على قولين:

القول الأول: أن الإجماع ينعقد في هذه الصورة، ويحرم المصير إلى

---

(١) انظر: شرح اللمع ١/ ٧٣٤، ٧٣٦.

(٢) أبو بكر محمد بن عبدالله البغدادي الصيرفي الشافعي، برع في الفقه والأصول، من مصنفاته: شرح الرسالة، توفي سنة ٣٣٠هـ.
انظر: تاريخ بغداد ٥/ ٤٤٩، وفيات الأعيان ٤/ ١٩٩، طبقات الشافعية للإسنوي ٢/ ٣٣، شذرات الذهب ٤/ ١٦٨.

(٣) انظر: نهاية الوصول ٦/ ٢٥٤٠.

أحد الأقوال الأخرى، وهو رأي كل من اشترط انقراض العصر لانعقاد الإجماع[١].

القول الثاني: المنع من انعقاد الإجماع في هذه الصورة، واختاره سيف الدين الآمدي[٢].

*** موازنة وتقويم:**

يترجح عندي في هذه الصورة المنع من انعقاد الإجماع بعد استقرار الخلاف؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أن اختلافهم على أقوال، والاستقرار على ذلك إجماعٌ على تسويغ الخلاف وأن المسألة اجتهادية، فلو قيل بجواز انعقاد الإجماع بعد ذلك لتعارض الإجماعان[٣].

ثانياً: أن الأقرب تصور حصول الإجماع بعد خلاف غير مستقر، والتطبيقات أقرب لهذا النوع من الخلاف، أما ادعاء حصول الإجماع بعد استقرار الخلاف فقد يكون منع تصوره أقوى من منع انعقاده، وقد ذكر الشيرازي مثالاً لواقعةٍ حصل فيها الإجماع بعد خلافٍ غير مستقر وهي: اختلاف الصحابة في قتال مانعي الزكاة وأهل الردة، والذي آل إلى الوفاق قبل أن يستقر، وهي حال أكثر الوقائع التي يحكى فيها الإجماع مع سبق الخلاف[٤].

ويبدو لي أن من يشترط انقراض العصر لا يدعي استقرار الخلاف ثم حصول الوفاق بعده؛ لأنه يربط الاستقرار على الخلاف أو الوفاق بانقراض العصر.

---

(١) انظر: شرح اللمع ١/ ٧٣٦، المستصفى ١/ ٣٧٠، المحصول ٣/ ٨٥١، الإحكام للآمدي ١/ ٣٦٣، نهاية الوصول ٦/ ٢٥٥١.

(٢) انظر: الإحكام ١/ ٣٦٣، واختار الغزالي أنه غير متصور، المستصفى ١/ ٣٧٠.

(٣) انظر: شرح اللمع ١/ ٧٣٦، المستصفى ١/ ٣٧١، الإحكام ١/ ٣٦٣.

(٤) انظر: شرح اللمع ١/ ٧٣٥، ٧٣٤.

ثالثاً: أن القول بانعقاد الإجماع في هذه الصورة إنما يقوى عند من يشترط انقراض العصر لانعقاد الإجماع كما سيأتي؛ لأن ضابط استقرار الإجماع عندهم هو انقراض العصر، وقد سُبق بالوفاق، ولكنه شرط غير منضبط في وقائع الإجماع، ولاسيما مع تداخل عصور المجمعين، والذي يؤول إلى عدم انعقاد إجماعٍ أصلاً[١].

أثر التصويب والتخطئة في المسألة:

يظهر أثر التصويب والتخطئة في هذه الصورة من صور الإجماع من جهة أن أصل المصوبة يقضي باستفادة الإجماع على تصويب الخلاف والأخذ بأي قولٍ من أقوال المختلفين في المسألة الخلافية، فالقول بالإجماع على أحد الأقوال يقضي بتخطئة الأقوال الأخرى؛ لذا فمنعه في هذه الصورة يليق بأصل المصوبة، وهذا يفسر لنا صنيع سيف الدين الآمدي لما منع الإجماع في هذه الصورة والتي تليها في المطلب التالي، ثم جاءه الإلزام بمنهج المصوبة، فإنه التزمه لأنه الأليق بهذا الاختيار والأقرب له، مع أنه من المخطئة كما هو ظاهر في باب الاجتهاد، فهذا يقوي أن جانب المانع من انعقاد الإجماع في هذه الصورة يكون أكثر وجاهة على أصل المصوبة منه على أصل المخطئة[٢].

على أن للمانع من انعقاد الإجماع في هذه الصورة أن يتمسك بالإجماع على تسويغ الخلاف وأن المسألة اجتهادية، وهذا قدرٌ من الجواب سائغٌ عند المصوبة والمخطئة.

ثم إن هناك أصلاً أقوى قد أثر في الخلاف في هذه الصورة وهو: اشتراط انقراض العصر لانعقاد الإجماع، فمن اشترط الانقراض فالأليق

---

(١) انظر: شرح اللمع ١/ ٧٣٧، المستصفى ١/ ٣٧٠، المحصول ٣/ ٨٥١، الإحكام ١/ ٣٦٣، نهاية الوصول ٦/ ٢٥٥١.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٣٦١، ٣٦٣.

بأصله القول بجواز انعقاد الإجماع في هذه الصورة؛ لأن الخلاف لم يستقر حتى يستفاد منه الإجماع على تسويغه، وإنما يستقر بانقراض العصر، فإذا لم ينقرض العصر فلا معنى للمنع من الوفاق بعد أي خلافٍ كان، مادام العصر باقٍ لم ينقرض.

ويُعلم من هذا التقرير أن من يشترط انقراض العصر لا يمكن أن يحصل عنده خلافٌ مستقرٌّ من أهل العصر ثم يحصل بعده الوفاق منهم؛ لأن الاستقرار على الوفاق أو الخلاف لا يحصل إلا بانقراض العصر، ففرض المسألة عندهم هي في حصول الوفاق قبل استقرار الخلاف فقط، فإن انقرض العصر فقد انعقد الإجماع الصريح أو الضمني.

فأما من لم يشترط انقراض العصر فهو يجعل من استقرار الخلاف إجماعاً على تسويغ الخلاف، واستقرار الخلاف ليس مربوطاً بانقراض العصر، فإذن لا يقال بانعقاد إجماعٍ آخر في هذه الصورة حتى لا يتعارض الإجماعان، ثم يقوى جانب المنع عند من يرى في الخلاف بعد استقراره إجماعاً على تصويب جميع الأقوال، وليس على تسويغ الاجتهاد فحسب(١).



(١) انظر: شرح اللمع ١/ ٧٣٧، المستصفى ١/ ٣٧٠، المحصول ٣/ ٨٥١، الإحكام ١/ ٣٦٣، نهاية الوصول ٦/ ٢٥٥١.

المطلب التاسع

حكم اتفاق العصر الثاني على أحد أقوال العصر الأول

تتعلق بالمسألة السابقة صورةٌ أخرى من صور الإجماع بعد الخلاف وهي أن يحصل الاتفاق من العصر الثاني -عصر التابعين مثلاً- على أحد أقوال العصر الأول، فهل ينعقد الإجماع في هذه الصورة مع أنه قد سبق بخلافٍ مستقر؟

اختلف العلماء في انعقاد الإجماع في هذه الصورة على قولين:

القول الأول: أن الإجماع ينعقد في هذه الصورة ويكون حجة تحرم مخالفته، واختاره بعض الأصوليين كأبي الخطاب الحنبلي، والفخر الرازي، ونسبه الآمدي للمعتزلة، وكثير من أصحاب أبي حنيفة والشافعي[1].

القول الثاني: المنع من انعقاد الإجماع في هذه الصورة، واختاره القاضي الباقلاني والجويني، ونسبه الرازي للأكثر من المتكلمين والفقهاء، واختاره الغزالي وسيف الدين الآمدي، ونسبه ابن مفلح لأكثر الحنابلة[2].

*** موازنة وتقويم:**

يترجح عندي عدم انعقاد الإجماع في هذه الصورة؛ وذلك لما يلي:

---

(١) انظر: التمهيد ٣/ ٢٩٨، المستصفى ١/ ٣٦٩، المحصول ٣/ ٨٤٦، الإحكام للآمدي ١/ ٣٥٩، نهاية الوصول ٦/ ٢٥٤٣، شرح مختصر الروضة ٣/ ٩٥، الإبهاج ٢/ ٣٧٥، وانظر: الفصول ٢/ ١٥٩، فقد نسبه لأبي حنيفة وأصحابه.

(٢) انظر: إحكام الفصول ١/ ٤٩٨، التلخيص (٣٩٧)، المستصفى ١/ ٣٦٩، المحصول ٣/ ٨٤٦، الإحكام للآمدي ١/ ٣٥٩، أصول الفقه لابن مفلح ٢/ ٤٤٥، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٧٢.

أولاً: أن اختلاف العصر الأول في المسألة على أقوال، والاستقرار على ذلك إجماعٌ على تسويغ الخلاف وأن المسألة اجتهادية، فلو قيل بجواز انعقاد إجماع العصر الثاني على أحد هذه الأقوال لتعارض الإجماعان(١).

ثانياً: أن المذاهب لا تموت بموت أصحابها على الصحيح، فإذا لم ينعقد الإجماع حالة الخلاف مع حياة المختلفين فكذلك بعد موتهم، فيصبح أخذ من بعدهم بأحد طرفي الخلاف ليس إجماعاً لأنهم بعض الأمة بالنظر إلى الخلاف السابق(٢).

ثالثاً: أنه يلزم من جواز انعقاد الإجماع في هذه الصورة أن أهل العصر الثاني قد صاروا إلى دليل استند إليه الإجماع، وهذا الدليل قد خفي على أهل العصر الأول، ولو وقفوا عليه لآل أمرهم في المسألة إلى الوفاق، وهذا لازم باطل، فيدل على بطلان أصله(٣).

رابعاً: المجيزون ادعوا أن الاختلاف يدل على الإجماع على تسويغ الاجتهاد بشرط عدم ظهور إجماع يصادم هذا الخلاف، فهذا الاشتراط ليس بأولى من ادعاء المانع أن الإجماع ينعقد في أي عصر من العصور بشرط ألا يسبقه خلافٌ مستقر(٤).

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ٣٦٩، ٣٧٠، المحصول ٣/ ٨٤٨، الإحكام للآمدي ١/ ٣٥٩، نهاية الوصول ٦/ ٢٥٤٩.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ٣٦٩، نهاية الوصول ٦/ ٢٥٤٨، شرح مختصر الروضة ٣/ ٩٦، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٧٢.

(٣) انظر: التلخيص (٣٩٨)، المحصول ٣/ ٨٤٨، ثم إن الواقع يشهد بأن وقوع الإجماع على أحد أقوال العصر الأول بعيدٌ جداً، بدليل أن محاولة المجيزين الاستشهاد بصورة الاتفاق على منع بيع أمهات الأولاد في عصر التابعين مع مخالفة علي رضي الله عنه لبقية الصحابة رضوان الله عليهم حين اختار الجواز لم تسلم من الاعتراض؛ لأن الإجماع غير مسلم، بل قد استمر الخلاف بعد عصر الصحابة، فهناك قولٌ للشافعي بالجواز، وكذلك اختار داود مذهب علي، فهذا يؤكد أن حصول الإجماع في هذه الصورة بعيدٌ جداً. انظر: المغني١٤/ ٥٨٥ مختصر ابن الحاجب مع تحفة المسؤول ٢/ ٢٨٣، ٢٨٥.

(٤) انظر: التمهيد ٣/ ٣٠٦، المستصفى ١/ ٣٧٠، الإحكام للآمدي ١/ ٣٦٢.

أثر التصويب والتخطئة في المسألة:

قال إلكيا عن هذه المسألة: " وهذه المسألة يلاحظ في مجاريها أصل تصويب المجتهدين "[(١)].

سبق أن أشرت إلى أن منهج المصوبة يرسم منهجاً خاصاً لاستفادة الإجماع من الخلاف؛ ذلك أنه يرى في الخلاف إجماعاً على تصويب جميع الآراء في المسألة الخلافية، وهذا يجعل القول بانعقاد الإجماع بعد الخلاف مشكلاً غاية الإشكال؛ لأنه يقضي بتخطئة بعض الخلاف السابق الذي قُضي بتصويبه.

قال ابن أمير الحاج: " غاية ما يقتضي هذا الإجماع ظهور خطأ المخالف لما حدث الإجماع عليه، وهو غير ممتنع؛ فإن المجتهد يخطئ ويصيب "[(٢)].

وقد وجدت أثراً صريحاً لهذا المنهج عند دراسة الخلاف في انعقاد الإجماع في هذه الصورة، ذلك أن من منع انعقاد الإجماع من العصر الثاني بعد اختلاف العصر الأول يتمسك بقضية اختلاف العصر الأول، وأنها تدل على إجماعهم الضمني على تسويغ الاجتهاد، وجواز الأخذ بأي طرفٍ من الخلاف اجتهاداً أو تقليداً.

ولكن هذا المنهج غير كافٍ للمنع من انعقاد الإجماع في العصر الثاني؛ لأن المعترض على المنع سيدعي أن الاختلاف على قولين لا يلزم منه الاتفاق على تجويز الأخذ بكليهما؛ لأن قضية الاجتهاد تحتمل الصواب والخطأ، فأحد القولين لابد وأن يكون خطأ قطعاً، وبناءً عليه لا تعارض بين استفادة الإجماع على تسويغ الاجتهاد من الخلاف، وبين انعقاد الإجماع على أحد أطراف الخلاف؛ لأن الإجماع الأول مشروطٌ بعدم

---

(١) البحر المحيط ٤/ ٥٣٦.

(٢) التقرير والتحبير ٣/ ١١٥.

حصول الإجماع الثاني، وإنما يقع التعارض أن لو سلمنا بتصويب الاختلاف السابق، وهذا غير وارد على منهج المخطئة(١).

وقد تمسك سيف الدين الآمدي باختياره المنع من انعقاد الإجماع في هذه الصورة، ثم أجاب عن الإيراد السابق بالتزام منهج المصوبة فقال: "والجواب عن السؤال الأول -وهو الإيراد السابق-: لا نسلم أن أحد القولين لابد وأن يكون خطأً؛ بل كل مجتهدٍ في مسائل الاجتهاد مصيبٌ على ما يأتي تحقيقه"(٢).

والحقيقة أنه لم يختر التصويب عند تحقيق هذه المسألة ضمن بحث الاجتهاد، وإنما اختار التخطئة، فلعله كان يميل لاختيار التصويب في هذا المقام بالذات، ثم لما أتى إلى تحقيق أدلة المسألة، وغاص في غورها، اختار التخطئة، ولكن التزامه التصويب هنا يشهد بأن الأليق بالمانع من انعقاد الإجماع بعد الخلاف هو منهج التصويب وليس منهج التخطئة كما مر.

وقد كان أول من منع انعقاد الإجماع في هذه الصورة بناءً على منهج التصويب القاضي الباقلاني، وقد ناقشه الباجي بمعارضة منهجه بمنهج المخطئة في استفادة الإجماع الضمني من الخلاف فقال: "لا نسلم أن الصحابة سوغت الذهاب إلى كل واحدٍ من القولين على الإطلاق، وهذا مبنيٌ على مذهبه في أن كل مجتهدٍ مصيب، بل كل واحدةٍ من الطائفتين علمت أن الحق الذي أمرت باتباعه لا يخرج من هذين القولين، وحظرت الاجتهاد في غيرهما، وغلب على ظنها أن الحق الذي أمرت به هو في قولها دون قول الطائفة الأخرى"(٣).

وقد بين أبو الحسين البصري طريقة استفادة الإجماع من خلاف

---

(١) انظر: التمهيد ٣/ ٣٠٥، الإحكام للآمدي ١/ ٣٦٠.
(٢) الإحكام للآمدي ١/ ٣٦١.
(٣) إحكام الفصول ١/ ٥٠٠.

العصر الأول فقال: "والمخالف يحتج بأن اختلاف أهل العصر الأول في ضمنه اتفاقٌ منهم على جواز تقليد العامي لكل واحدٍ من القولين، وجواز أخذ المجتهد بكل واحدٍ منهما إذا أداه اجتهاده إليه، فلو أجمع أهل العصر الثاني على أحد القولين لكان إما أن يصح الإجماعان، أو يفسدا، أو يصح أحدهما ويفسد الآخر"[١].

ثم ناقشه على طريقة المخطئة بقوله: " والجواب أن القائلين بأن الحق في واحدٍ لا يجوز لهم أن يحتجوا بهذا الكلام؛ لأن عندهم أن المجتهد لا يجوز أن يأخذ إلا بالحق من القولين"[٢].

ثم نقض البناء على القول بالتصويب بقوله: " وأما القائلون بأن كل مجتهد مصيب فجوابهم إن احتجوا بذلك هو أن المختلفين في المسألة إنما سوغوا الأخذ بكل واحدٍ من القولين لأن المسألة مختلف فيها، وهي من مسائل الاجتهاد؛ لأنهم لو سئلوا عن جواز الأخذ بكل واحدٍ منهما لعللوا بذلك، فعلى هذا المحتج أن يبين أن المسألة من مسائل الاجتهاد، وإن وقع الاتفاق عليها"[٣].

وقد تابع أبو الخطاب أبا الحسين البصري في مناقشة المانعين من انعقاد الإجماع في هذه الصورة، ثم بين قيام اختيارهم على منهج التصويب فقال: " إذا لم تجعلوا إجماع أهل العصر الثاني حجةً مع كونه إجماعاً صريحاً، فأولى أن لا تجعلوا إجماع أهل العصر الأول على الأخذ بكل واحدٍ من القولين حجة وهو غير صريح، وإنما هو مظنون، وهو مع ذلك مبنيٌ على أن كل مجتهدٍ مصيبٌ، وفي ذلك نظر، وهذه الدلالة عمدة المسألة لهم"[٤].

---

(١) المعتمد ٢/ ٥٤.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٥٥.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٥٥، وانظر: ٢/ ٤٠، ٤١.

(٤) التمهيد ٣/ ٣٠٧، وهذا النص موجود في المعتمد ٢/ ٤١.

والمراد بهذه الدلالة قوله قبلُ: "واحتُج بأن الصحابة إذا اختلفوا على قولين فقد تضمن اختلافهم الإجماع على الأخذ بكل واحدٍ من القولين"(١).

وقد بين أن هذا الاستدلال لا يستقيم على أصول المخطئة فقال: "القائل بأن الحق في واحدٍ لا يجوز أن يحتج بهذا؛ لأن عنده لا يجوز للمجتهد أن يعتقد ويأخذ إلا بأحد القولين، وهو الذي يقوى عنده أن الحق فيه، ويحكم بخطأ الآخر، وإنما يسوغ للعامي أن يستفتي، فإذا اتفق التابعون على أحد القولين لم يبق من يفتيه بالآخر، فحرم الأخذ به"(٢).

ثم حاول أبو الخطاب أن يسقط القول بالمنع من انعقاد الإجماع بعد الخلاف حتى على أصول المصوبة فقال: " وأما من يقول: كل مجتهدٍ مصيب فإنما يقول: يجوز الأخذ بكل واحدٍ من القولين؛ لأن المسألة مختلف فيها، فهي من مسائل الاجتهاد، فعليه أن يبين أن بعد حصول الاتفاق المسألة من مسائل الاجتهاد، وإلا فنحن قد بينا أن المسألة حيث أجمع عليها التابعون خرجت عن مسائل الاجتهاد، وحرم الخلاف فيها"(٣).

والحقيقة أن كلام البصري وأبي الخطاب تقريرٌ لمحل النزاع ليس إلا؛ لأن المانع من انعقاد الإجماع سوف يقول كذلك مع المجيز، فعلى المجيز أن يبين أن المسألة إجماعية بعد سبق الخلاف واستقراره، فذات السؤال على المانع ليس بأولى منه على المجيز.

ولكن يبقى استقرار الخلاف في العصر السابق شاهداً على أن المسألة اجتهادية، وهذا كافٍ للمنع من انعقاد إجماع آخر من عصر لاحق حتى وإن لم نلتزم القول بالتصويب، على أن منع الانعقاد في هذه الصورة أليق به.

قال الجويني: "واعلم أن ذلك - الإجماع على جواز الأخذ بأطراف

---

(١) المصدر السابق ٣/ ٣٠٥.
(٢) المصدر السابق ٣/ ٣٠٥.
(٣) المصدر السابق ٣/ ٣٠٥، ٣٠٦.

الخلاف جميعاً - يقوى مع القول بتصويب المجتهدين"[١].

فهذه المسألة يلاحظ في مجاريها أصل تصويب المجتهدين كما قال إلكيا.



(١) التلخيص (٣٩٨).

المطلب العاشر

انعقاد الإجماع بفناء إحدى الطائفتين المختلفتين

صورة المسألة أن يخالف واحدٌ من علماء العصر أو اثنان، ويستقر خلافهم، فلو ماتا وبقي طرفٌ واحدٌ للخلاف فقط فهل ينعقد الإجماع على أحد طرفي الخلاف لفناء الطرف الآخر؟

وقبل الإشارة إلى الأقوال في انعقاد الإجماع أو عدم انعقاده في هذه الصورة أشير إلى أنه لا خلاف في انعقاد الإجماع من بعض علماء العصر إذا فني البعض الآخر قبل أن تعرض عليهم مسألة الخلاف.

كما لا ينبغي أن يُجرى الخلاف في انعقاد الإجماع من بعض علماء العصر إذا فني البعض الآخر وهم في مهلة النظر قبل أن يصدروا حكماً نفياً أو إثباتاً، وهذه الصورة قد تردد فيها الغزالي، فجعلها محتملة؛ لأن العالم في مهلة النظر في طريقه للموافقة أو المخالفة، ولم نجزم بواحدٍ منهما[1].

ولكن الصحيح في نظري عدم الالتفات لهذا الاحتمال؛ لأن العالم فني قبل أن يكون له رأيٌ في المسألة، وهذا كافٍ في انعقاد الإجماع بدونه؛ لأن الآراء هي التي يعتد بها في انعقاد الإجماع واستقرار الخلاف.

إذا تمهد ما تقدم فقد اختلف في انعقاد الإجماع في هذه الصورة على قولين:

القول الأول: انعقاد الإجماع بفناء إحدى الطائفتين المختلفتين،

(١) المستصفى ١/ ٣٦٩.

واختاره بعض الأصوليين كأبي الحسين البصري، وأبي الخطاب، والفخر الرازي[(١)].

القول الثاني: المنع من انعقاد الإجماع في هذه الصورة، واختاره بعض الأصوليين كالباقلاني، والغزالي، والآمدي[(٢)].

*** موازنة وتقويم:**

يترجح عندي المنع من انعقاد الإجماع في هذه الصورة؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أن العالم الميت لا ينقطع مذهبه بموته؛ لأن المذاهب والآراء لا تموت بموت أربابها على الصحيح، وحينئذٍ فمن ذهب إلى مذهب الميت من أهل العصر الثاني لم يخالف كافة الأمة، بل قد اتبع بعض الأمة وخالف بعضها الآخر[(٣)].

ثانياً: أن القول بفناء الأقوال والمذاهب لفناء القائلين بها يؤول إلى أن تقوم الحجة بموتهم، بمعنى أننا جعلنا موت الطائفة الفانية حجةٌ على أن الحق في جانب الطائفة الباقية، وهذا خبطٌ من القول لا معنى له، بل قد يكون الحق مع طرف الخلاف الفاني، ولن يحفظ إلا بإبقاء المسألة في دائرة الاجتهاد في العصور اللاحقة لعصر المسألة[(٤)].

أثر التصويب والتخطئة في المسألة:

هذه المسألة مرتبطة بالصورة السابقة، والقول فيها يبنى على القول في سابقتها؛ ولذلك نجد الاختيارات هنا هي الاختيارات هناك، فالباقلاني

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٤١، التمهيد ٣/ ٣٠٨، المحصول ٣/ ٨٥٠.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ٣٦٨، الإحكام للآمدي ١/ ٣٦٢، البحر المحيط ٤/ ٥٣٢، إرشاد الفحول ١/ ٤٠٨.

(٣) انظر: المستصفى ١/ ٣٦٨، البحر المحيط (٢٩٧)، نهاية الوصول ٦/ ٢٥٤٨.

(٤) انظر: المعتمد ٢/ ٤١، التمهيد ٣/ ٣٠٨.

والغزالي والآمدي يختارون هنا المنع من انعقاد الإجماع، وهو اختيارهم هناك، وكذلك الرازي يختار هناك جواز الانعقاد، وهو اختياره هنا[١].

قال الآمدي: " والوجه في تقريره ما سبق "[٢] أي في المسألة السابقة.

وبيان هذا التقرير:

أن اختلاف الطائفتين مضمن تسويغ الاجتهاد، والمصير إلى كلا القولين على السواء، فلو قيل بانعقاد الإجماع على أحدهما بمجرد فناء القائلين بالقول الآخر لتعارض مع هذا الإجماع الضمني على تسويغ جميع الاختلاف.

وقد سبق بيان أن أصل القاضي الباقلاني في التصويب يمنع من انعقاد الإجماع في مثل هذه الصورة؛ وذلك لأن استقرار الخلاف معناه تصويب جميع الأقوال، فلو قلنا بانعقاد الإجماع بعد الخلاف لتعين الحق في أحد هذه الأقوال وهو المجمع عليه، ولبان ما سواه من الأقوال خطأً، وهذا يتناقض مع قاعدة تصويب المجتهدين.

قال الغزالي: " إذا اختلفوا عن اجتهاد فقد اتفقوا على جواز القول الثاني، فيصير جواز المصير إليه أمراً متفقاً عليه "[٣].

أما عند المخطئة فلا يرد هذا الإشكال؛ لأن الاجتهاد مهما تعددت أقاويل المجتهدين لا يحتمل إلا حقاً واحداً، وصواباً واحداً، وقد بان هذا الصواب حالة الإجماع في جهة واحدةٍ من جهات هذا الاختلاف، وبان أن

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ٣٦٨، المحصول ٣/ ٨٥٠، الإحكام للآمدي ١/ ٣٦٤، البحر المحيط ٤/ ٥٣٢.

(٢) الإحكام ١/ ٣٦٤.

(٣) المستصفى ١/ ٣٧٤.

الأقوال الأخرى التي وقعت في الخلاف كلها خطأٌ قطعاً بدلالة الإجماع على ضدها.

قال ابن أمير الحاج: " غاية ما يقتضي هذا الإجماع ظهور خطأ المخالف لما حدث الإجماع عليه، وهو غير ممتنع؛ فإن المجتهد يخطئ ويصيب "(١).

وقال ابن عبدالشكور: " وإنما اللازم خطؤه-أي المخالف-وهو لازم في كل اختلاف؛ لأن الحق واحدٌ "(٢).

والحقيقة أن محصلة هذا كله أن الإجماع لا يرفع الخلاف عند المصوبة، بينما يرفعه عند المخطئة، وقد راعى أبو بكر الرازي الجمع بين المنهجين حين فصّل وفرّق في المسألة فقال إن الإجماع ينعقد في هذه الصورة إذا لم تسوغ إحدى الطائفتين خلاف الأخرى؛ لأن الطائفة المتمسكة بالحق لا يخلو منها زمان، وقد شهدت ببطلان قول الفانية، فوجب أن يكون قولها حقاً، فأما إن سوغوا الاجتهاد للطائفة الأخرى فإن الإجماع لا ينعقد والحال ما ذكر؛ لأنه لا يرفع الخلاف بعد تسويغه(٣).



(١) التقرير والتحبير ٣/ ١١٥.
(٢) مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٢/ ٢٧٨.
(٣) انظر: البحر المحيط ٤/ ٥٣٢، التقرير والتحبير ٣/ ١١٧.

المطلب الحادي عشر

الأخذ بأقل ما قيل

إذا اختلف العلماء في مسألة على قولين أو ثلاثة، فأوجب بعضهم قدراً، وأوجب البعض الآخر قدراً أقل من ذلك، فهل يعتبر الأخذ بأقل ما قيل في المسألة تمسكاً بالإجماع؟[1].

لا خلاف أن الواجب اتباع الدليل السمعي في حال قام على الأقل أو الأكثر، فإن دلّ الدليل على أقل ما قيل ذُهب إليه، ولا عبرة بالأقوال الأخرى، ولا يكون التمسك بالأقل والحال ما ذكر إلا لوجود الدليل السمعي عليه.

قال ابن القطان: "الكلام في هذه المسألة ليس في الحادثة التي قام الدليل فيها، وإنما كان هنا في الحادثة إذا وقعت بين أصول مجتَهَدٍ فيها بحادثة"[2].

فإذن الخلاف في التمسك بأقل ما قيل في مواطن الاجتهاد فقط، مع عدم وجود الدلالة المرجحة لهذا أو ذاك، أي أن الاتفاق على القدر الأقل هو الدليل الوحيد في المسألة.

وقد بين الشيرازي أن الاستدلال بأقل ما قيل يقع من وجهين، أحدهما صحيحٌ، والآخر فاسد:

---

(١) انظر: العدة ٤/١٢٦٨، شرح اللمع ٢/٩٩٣، قواطع الأدلة ٢/ ٤٤، المستصفى ١/ ٣٧٥، التمهيد ٤/ ٢٦٧، نهاية الوصول ٩/ ٤٠٣٤، الإبهاج ٣/ ١٧٥، البحر المحيط ٦/ ٢٧، التقرير والتحبير ٣/ ١٤٤، فواتح الرحموت ٢/ ٢٩١.

(٢) البحر المحيط ٦/ ٢٨.

الوجه الأول: أن يقول المستدل: الأصل براءة الذمة إلا فيما دل الدليل على اشتغال الذمة به وهو الأقل، فقد دل الإجماع عليه، وما زاد عليه فالأصل براءة الذمة منه، فلا يجب إلا بدليل، فهذا الاستدلال صحيحٌ، وهو ضربٌ من الاستصحاب.

والوجه الثاني: أن يقول المستدل: أقل ما قيل متيقن، وما زاد عليه فمشكوكٌ فيه، فلا يجب بالشك، فهذا استدلال فاسدٌ؛ لأنه أسقط وجوب الزيادة بمجرد الشك، والشك لا يُوجِب ولا يُسقِط بذاته(١).

فالوجه الأول الصحيح مركبٌ من الاستدلال بالإجماع والبراءة الأصلية؛ لأن الأصل براءة الذمة من أي شيءٍ إلا أنه عُدل عن الاستدلال بالبراءة في أقل ما قيل استدلالاً بالاتفاق عليه بين المختلفين.

والوجه الثاني الفاسد استدلالٌ مفرد بالإجماع على أقل ما قيل على نفي القدر الزائد.

قال الزركشي: " وبهذا يتبين أن الأخذ بأقل ما قيل مركبٌ من الإجماع ومن البراءة الأصلية، فلا يتجه من القائل المخالفة فيه، ولا يصح التمسك فيه بالإجماع وحده "(٢).

وقد نسب بعض الفقهاء للإمام الشافعي أن الأخذ بأقل ما قيل تمسكٌ بالإجماع، وقد نفاه عنه أصحابه، وشنعوا على من نسب ذلك له(٣).

قال الغزالي: "وهو سوء ظنٍ بالشافعي رحمه الله"(٤).

ونقل الزركشي عن القاضي قوله: " ونقل بعض الفقهاء عن الشافعي أنه تمسّكٌ بالإجماع، وهو خطأٌ عليه، ولعل الناقل زلّ في كلامه "(٥).

---

(١) انظر: شرح اللمع ٢/ ٩٩٣، ٩٩٤.
(٢) البحر المحيط ٦/ ٣٠ وانظر: نهاية الوصول ٩/ ٤٠٣٢.
(٣) انظر: المستصفى ١/ ٣٧٦، نهاية الوصول ٩/ ٤٠٣٢، الإبهاج ٣/ ١٧٦.
(٤) المستصفى ١/ ٣٧٦.
(٥) البحر المحيط ٦/ ٣٠، وانظر: الإبهاج ٣/ ١٧٥، ١٧٦.

والحقيقة أن الإمام الشافعي يسلك الاستدلال المركب في مسائل المقادير الاجتهادية، فيستدل على أقل ما قيل بالاتفاق عليه، ثم يبحث عن مدرك شرعي للزيادة عليه فلم يجد إلا استصحاب الحال في البراءة الأصلية، وهو دليل العقل على عدم شغل الذمم إلا بدليل، وهذا معناه أنه لا يستدل بالإجماع على أقل ما قيل على نفي الزيادة، وإنما ينفي الزيادة بدليل العقل وهو الاستصحاب، وبين الطريقتين فرقٌ ظاهر[١].

* موازنة وتقويم:

التمسك بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع وحده، بل هو تمسكٌ بالإجماع في القدر الأقل، ثم تمسكٌ بالاستصحاب في نفي القدر الزائد، وهذا مسلكٌ صحيح للاستدلال في المسائل الاجتهادية، وهو الأخذ بالمحقق المتيقن وطرح المشكوك فيه فيما أصله البراءة، وهذا معناه أن الأخذ بالأقل ليس دائماً، بل قد يتعين الأخذ بالأكثر في المواطن التي يرجع الأصل فيها إلى اشتغال الذمم؛ لأن المتيقن لإبراء الذمة في مواطن شغل الذمم هو الأكثر، وحاصل هذا إيجاب الاحتياط فيما أصله الوجوب دون غيره[٢].

وبناءً على ما تقدم فقد ظهر أن الاستدلال بالإجماع على أقل ما قيل على نفي ما زاد عليه استدلالٌ باطل؛ لأن الاتفاق على أقل ما قيل لا ينفي الخلاف على القدر الزائد، وحيث أطلق الجواز عند بعض العلماء فهو ينصرف إلى الاستدلال المركب من الإجماع والبراءة الأصلية[٣].

أثر التصويب والتخطئة في المسألة:

ذكرتُ سابقاً أن الأخذ بأقل ما قيل شرطه عدم قيام الدلالة السمعية

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ٣٧٦، نهاية الوصول ٩/ ٤٠٣٢، الإبهاج ٣/ ١٧٦، البحر المحيط ٦/ ٣٠.
(٢) انظر: المستصفى ١/ ٣٧٦، البحر المحيط ٦/ ٣٠.
(٣) انظر: المستصفى ١/ ٣٧٦، روضة الناظر ٢/ ٥٠٢.

على الأقل أو الأكثر، فحيث قامت هذه الدلالة فلا يلتفت إلى أقل ما قيل حتى وإن وافق الدلالة السمعية؛ لأن المعول عليه حينئذٍ الدلالة السمعية.

لقد أورد الصفي الهندي عند هذه النقطة اعتراضاً مفاده:

لا نسلم عدم وجود الدلالة في المسألة، بل يحتمل أن تكون هناك دلالةٌ، ثم أخطأ المجتهد حين ظنّ عدمها، وحينئذٍ تكون الذمة مشغولة، فلا تبرأ إلا إذا أخذنا بالأكثر لأن الذمة تبرأ عنده بيقين[١].

وقد كان أحد أوجه دفع هذا الاعتراض التمسك بمنهج المصوبة، حيث قال: "إن قلنا: إن كل مجتهدٍ مصيب فقد سقط ذلك، وإن لم نقل به فالجواب: أن ذلك خلاف الأصل"[٢].

وقال ابن السبكي: "هذا ساقطٌ إن قلنا كل مجتهد مصيب"[٣].

أي أن احتمال الخطأ في الدلالة في هذه الصورة غير واردٍ؛ لأن المسألة اجتهادية، والخطأ فيها منتفٍ؛ لأن كل مجتهدٍ مصيب، فهذا الجواب على منهج المصوبة.

فأما على منهج المخطئة فالجواب: أن احتمال وجود دليل لم يطلع عليه المجتهد خلاف الأصل، فلا يلتفت إليه.

والحقيقة أن الأخذ بأقل ما قيل أليق بأصل المصوبة؛ لأنهم يصوبون الاجتهاد، فلا معنى عندهم للاحتياط في هذا الباب مادامت المسألة اجتهادية، أما منهج الاحتياط في هذا الباب فهو أليق بمنهج المخطئة؛ لأن احتمال خطأ المجتهد واردٌ، وعليه لا تبرأ الذمة إلا بالاحتياط، وهو لا يكون في الأخذ بالأقل، بل في الأخذ بالأكثر.

---

(١) انظر: نهاية الوصول ٩/ ٤٠٣٥.
(٢) نهاية الوصول ٩/ ٤٠٣٥.
(٣) الإبهاج ٣/ ١٧٧.

قال ابن السبكي: " واعلم أن هذا الاعتراض يناسب من يقول بقاعدة الاحتياط، والاحتياط أن يجعل المعدوم كالموجود، والموهوم كالمحقق "(١).



(١) الإبهاج ٣/ ١٧٧.

المطلب الثاني عشر

الإجمـــاع السكـــوتي

إذا قال بعض مجتهدي العصر قولاً، أو أفتوا بفتوى، وانتشر قولهم، ولم يعلم لهم مخالفٌ، فهل يكون قولهم حجةً وإجماعاً أو لا؟

هذه الصورة تسمى عند الأصوليين بـ"الإجماع السكوتي" والخلاف في انعقاد الإجماع السكوتي لا يتحرر إلا بعد القول في ضابطين:

الأول: أن لا يعلم لهم مخالفٌ أو منكرٌ على قولهم وفتواهم، فإن علم منكرٌ معتبر من أهل الاجتهاد فالمسألة اجتهادية خلافية، حتى وإن سكت الأكثر ولم ينكر أو يوافق، وهذا الضابط متفقٌ عليه(١).

والحقيقة أن هذا الضابط فيه عسر من جهة أن الإنكار قد يقع من علماء مترددين بين الاجتهاد والتقليد، فمن أين لنا الجزم بأن هذا العالم أو ذاك قد بلغ رتبة الاجتهاد بحيث تكون مخالفته معتبرة وإنكاره معتبراً، بل الغالب في هذه المسائل أن الإنكار يسبق إليه بعض من لم يحز رتبة الاجتهاد، وإنما حظه الاتباع والتقليد.

الثاني: أن ينتشر القول أو الفتوى، بحيث يغلب على الظن اطلاع جميع مجتهدي العصر عليه، فإن لم ينتشر فلا يعتبر سكوتهم موافقة على ذلك الرأي؛ لأنه يغلب على الظن عدم اطلاعهم حتى يتسنى لهم النظر في المسألة والإدلاء بالموافقة أو المعارضة(٢).

---

(١) انظر: شرح اللمع ٢/ ٦٩١، التلخيص ٤٠٤، المستصفى ١/ ٣٥٨، ميزان الأصول (٥١٥)، المحصول ٣/ ٨٥٥.

(٢) انظر: التلخيص (٤٠٤)، التمهيد ٣/ ٣٢٣، الإحكام ١/ ٣٣١، نهاية الوصول ٦/ ٢٥٦٧، التقرير والتحبير ٣/ ١٢٩.

وهذا الضابط لم يتفق عليه؛ لأن بعض الأصوليين يحكي فيه خلافاً، ولكنه خلافٌ ضعيفٌ لا يعتد به؛ لأنه من غير الممكن اعتبار سكوت من يغلب على الظن عدم علمه واطلاعه على الفتوى أو القول في المسألة[١].

وهذا الضابط قد يقال فيه بعض ما قيل في الضابط الأول؛ لأنه لا ضابط للانتشار في هذه الصورة، وأكثر من قال بحجية الإجماع السكوتي لم يشترط انقراض العصر؛ مع أن الانقراض قد يصلح ضابطاً للانتشار في هذه الصورة، فيبعد أن ينقرض عصر المجتهدين قبل أن يطلعوا على الرأي في المسألة، ويدلوا فيها بدلوهم، وهذا يفسر لنا اختيار الآمدي اشتراط انقراض العصر في الإجماع السكوتي، وعدم اشتراطه في الإجماع الصريح[٢].

إذا تمهد ما تقدم فقد اختلف العلماء في انعقاد الإجماع في هذه الصورة على أقوال:

القول الأول: أن سكوت المجتهدين في هذه الصورة ينعقد به الإجماع، فيكون حجةً وإجماعاً، وهو اختيار أكثر الحنفية والحنابلة وبعض الشافعية.

القول الثاني: أن سكوت المجتهدين في هذه الصورة لا ينعقد به إجماعٌ ولا حجية، وهو اختيار الإمام الشافعي، واختاره أبو بكر الباقلاني، وأبو حامد الغزالي.

القول الثالث: أن سكوت المجتهدين في هذه الصورة لا ينعقد به إجماعٌ، ولكنه يكون حجة، وينسب لأبي هاشم من المعتزلة[٣].

---

(١) انظر: التلخيص ٤٠٤، المستصفى ١/ ٣٥٨.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٣٣٥.

(٣) انظر: شرح اللمع ٢/ ٦٩١، التلخيص (٤٠٤)، المستصفى ١/ ٣٥٨، التمهيد ٣/ ٣٢٣، ميزان الأصول (٥١٥)، المحصول ٣/ ٨٥٥، روضة الناظر ٢/ ٤٩٢، نهاية الوصول ٦/ ٢٥٦٧، شرح مختصر الروضة ٣/ ٧٩، الإبهاج ٢/ ٣٨٠، التقرير والتحبير ٣/ ١٢٩، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٥٥.

*** موازنة وتقويم:**

يترجح عندي انعقاد الإجماع في هذه الصورة بشرط وضع ضابط لانتشار القول في المجتهدين، وحيث قيل بانعقاد الإجماع في هذه الصورة فهو ظنيٌ، والاحتجاج به ظاهرٌ لا قطعيٌ، فهو في درجةٍ من الحجية دون درجة الإجماع الصريح.

ويترجح ذلك لما يلي:

أولاً: أن سكوت العالم بعد الاطلاع على القول، وعدم إظهاره الإنكار أو الخلاف يحتمل الموافقة واحتمالات أخرى ذكرها المانع، ولكن احتماله للموافقة هو الأغلب على الظن والأقوى، والاحتمالات الأخرى واردة ولكنها بعيدة، فيُكتفى بالاحتمال القريب لانعقاد الإجماع، وغلبة الظن كافية في هذا الباب؛ لأن المقصود إثبات إجماع ظني وليس قطعياً[(١)].

ثانياً: أن الإجماع الصريح متعذرٌ في كثير من موارد الإجماع، فلو اشترطنا إسهام كل مجتهدٍ في الإجماع بقوله أو بفعله لتعذر، بل إن أكثر المسائل التي يحكى فيها الإجماع إنما هي من قبيل الإجماع السكوتي[(٢)].

ثالثاً: أن سكوت العالم بعد الاطلاع على القول سكوتٌ في معرض الحاجة إلى البيان؛ لأن المجتهد يجب عليه أن يبين رأيه في مسألة الاجتهاد، وينكر الآراء التي يعتقد أنها خطأٌ في المسألة، فلا يصح إطلاق القول بعدم وجوب الإنكار في مسائل الخلاف، وهذا سيأتي عند بحث المسألة في الاجتهاد والتقليد إن شاء الله تعالى، فإذن الأغلب على الظن أن

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٤٣٤، التمهيد ٣/ ٣٢٦، ٣٢٥، الإحكام للآمدي ١/ ٣٣٣، ٣٣٢ نهاية الوصول ٦/ ٢٥٧٠، شرح مختصر الروضة ٣/ ٨٢.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٨٣، قال الطوفي: " لو لم يدل سكوت الساكت على الرضا لتعذر وجود الإجماع بالأصالة، أو تعذر وجوده غالباً؛ لأن الإجماع النطقي عزيزٌ جداً ".

سكوت المجتهد في هذه الصورة يدل على الموافقة، فينعقد به الإجماع[١].

أثر التصويب والتخطئة في المسألة:

يتحدث المانعون من حجية الإجماع السكوتي عن وجوهٍ كثيرة من الاحتمالات يمكن أن يفسر بها سكوت المجتهد في هذه الصورة، وقد كان من ضمن هذه الوجوه احتمالٌ أثاره أبو بكر الباقلاني وتبعه في إيراده بعض الأصوليين وهو:

احتمال أن سكوت المجتهد ليس لرضاه بهذا القول وإنما لأنه يرى أن المسألة اجتهادية، وكل مجتهدٍ مصيبٌ، فإذن قد يكون الساكت يضمر المخالفة، ثم لا معنى لإظهار المخالفة أو الإنكار والمسألة اجتهادية؛ لأن كل مجتهدٍ مصيب[٢].

والحقيقة أن الباقلاني يروم طرد أصله في التصويب، فقد اختار أن كل مجتهدٍ مصيب، ثم اختار أن مسائل الاجتهاد لا إنكار فيها بإطلاق، فضعُف على أصله احتمال كون سكوت المجتهد في هذه الصورة دالاً على الرضا.

وقد تابعه الجويني فمنع حجية الإجماع السكوتي ورده بهذا الاحتمال فقال: " لعلهم سكتوا مصيراً منهم إلى تصويب كل مجتهدٍ، وذهاباً منهم إلى أن ما قاله حقٌّ في حقه، فإذا اعتقدوا ذلك لم يلزمهم الإنكار عليه"[٣].

ثم تابعهما الغزالي في ذلك، واختار هنا عدم حجية الإجماع السكوتي، ثم قال: "والسكوت مترددٌ، فقد يسكت من غير إضمار الرضا لسبعة أسباب ". ثم ذكر منها: " أن يعتقد أن كل مجتهدٍ مصيبٌ، فلا يرى

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٤٣٤، ميزان الأصول (٥١٧)، الإحكام للآمدي ١/ ٣٣٣، نهاية الوصول ٦/ ٢٥٧١.

(٢) انظر: التلخيص (٤٠٥).

(٣) المصدر السابق (٤٠٥).

الإنكار في المجتهدات أصلاً، ولا يرى الجواب إلا فرض كفاية، فإذا كفاه من هو مصيبٌ سكت، وإن خالف اجتهاده"[(١)].

وهؤلاء الثلاثة من المصوبة في مطالب الاجتهاد، وقد رجحوا هنا احتمال كون الساكت يعتقد أن كل مجتهدٍ مصيب.

وقد ذكر السمرقندي أن المصوبة اختلفوا في ترجيح هذا الاحتمال، فقال: " وأما على قول من قال إن كل مجتهدٍ مصيب فقد اختلفوا فيه:

فقال أبو علي الجبائي: يكون إجماعاً إذا انتشر القول فيهم، ثم انقرض العصر، وهو مثل قولنا، إلا أنه جعل مدة التأمل انقراض العصر، وعندنا بخلافه على ما مر.

وقال ابنه أبو هاشم بأنه لا يكون إجماعاً، ولكنه يكون حجة.

وقال أبو عبدالله: لا يكون إجماعاً ولا يكون حجة"[(٢)].

وقد ذكر احتمال المانعين بقوله: " ولأنه يجوز أن يكون المذهب عند بعض الساكتين أن المجتهد في الفروع مصيبٌ على كل حال، فيكون القول المنتشر صواباً عنده في حق أولئك المجتهدين، فلا يجب عليه الرد"[(٣)].

والحقيقة أن منهج المصوبة يوسع قاعدة منع الإنكار في مواطن الخلاف كما سيأتي؛ لأنه لا معنى عندهم للإنكار مع اعتقاد صواب الرأي الآخر، فأما على منهج المخطئة فإن قاعدة الإنكار في مواطن الخلاف لها قيود واستثناءات، ويترددون عندها كثيراً؛ لأن مسائل الأصول والفروع متقاربة عندهم في وجوب الإنكار حالة اعتقاد خطأ الرأي الآخر، وقد صرح السمرقندي بذلك حين بين أن السكوت في مسائل الاعتقاد يكون

---

(١) المستصفى ١/ ٣٥٩.
(٢) ميزان الأصول (٥١٨)، وانظر: التمهيد ٣/ ٣٢٤.
(٣) ميزان الأصول (٥١٩).

تصويباً وموافقة ورضاً بهذا الرأي المصرح به؛ لأنه لا يجوز أن يعتقدوا المخالفة ويسكتوا عن الإنكار، ثم سوى بينها وبين مسائل الفروع عند المخطئة، فقال: " وأما إذا كانت المسألة اجتهادية، بأن كانت في الفروع، التي من باب العمل دون الاعتقاد، فعلى قول أهل السنة والجماعة، ومن قال إن المجتهد يخطئ ويصيب في الفروع، فالجواب فيها والجواب في المسألة الاعتقادية سواءٌ لأن الحق إذا كان واحداً، لو لم يكن القول المنتشر من البعض فيهم حقاً يكون خطأً، فلا يحل لهم السكوت وترك الإنكار، فيكون السكوت دليل الرضا والتصويب ضرورةً"[١].

والذي يظهر لي أن التمسك بمنهج المصوبة لتفسير كون سكوت المجتهد لا يدل على الرضا والموافقة ضعيفٌ لما يلي:

أولاً: أن صورة المسألة ابتداءً طرحت في قول صحابي انتشر ولم يعلم له مخالفٌ من الصحابة، والخلاف في التصويب والتخطئة خلافٌ حادث، لن يستطيع المانع الترقّي به إلى عصر الصحابة.

قال الشيرازي: "وأما قولكم إنه يجوز أن يذهب إلى أن كل مجتهد مصيب فغير صحيح؛ لأنه لم يكن في الصحابة من يعتقد ذلك، بل هذا أمرٌ حدث بعدهم"[٢].

ثانياً: اعتقاد المجتهد أن كل مجتهدٍ مصيبٌ لا يساعد المانع من انعقاد الإجماع السكوتي؛ لأن كل مجتهدٍ لا يرضى بقول صاحبه قولاً له، بل قد عهد من المجتهدين مخطئةً ومصوبة التصريح بآرائهم، والدعوة إليها، والمناظرة في سبيل إقامتها، ففي حالة سكوته يغلب على ظننا أن رأيه موافقٌ للرأي المصرح به حتى وإن كان يعتقد تصويب الاجتهاد[٣].

---

(١) المصدر السابق ٥١٧، ٥١٨.

(٢) شرح اللمع ٢/ ٦٩٥.

(٣) انظر: شرح اللمع ٢/ ٦٩٥، ٦٩٦، ميزان الأصول (٥٢١، ٥٢٢).

قال الشيرازي: "لو كان عنده خلافٌ لأظهره، وإن كان يرى ذلك -تصويب المجتهدين- كما أن من يخالفنا في مسألةٍ من المجتهدين، ويذهب إلى أن كل واحدٍ منهما مصيبٌ يظهر الخلاف في موضع الخلاف"[(١)].

ثالثاً: اعتقاد المجتهد أن كل مجتهدٍ مصيبٌ لا يساعد المانع من وجهٍ آخر، ذلك أن المخطئة يعتقدون أن الصواب في مسائل الاجتهاد واحدٌ، ولكنه غير معين، فهذا يقوي احتمال أن المجتهد الساكت لم يبين المخالفة مع أنه مخالف لاعتقاده أن الصواب غير معين، فقد يكون في جهة المجتهد الآخر، فاكتفى بهذا الاحتمال فلم يصرح بالمخالفة، ومع هذا فإن المخطئة لم يلتفتوا لهذا الوجه من الاحتمال مع أن أصولهم تحتمله.

قال الجويني: " إن قدرناهم -أي الساكتين- غير قائلين بتصويب المجتهدين إجماعاً؛ لكون فيهم من لا يقول بذلك، فيحتمل ذلك أنهم مهما سكتوا فإنما سكتوا لعلمهم بأن المصيب لا يتعين، فيجوّزوا أن يكون ذلك القائل هو المصيب، وإن اعتقدوا أن المصيب واحدٌ، فلما لم يتعين لهم ذلك، ولم يمكنهم الإنكار، سكتوا وصمتوا"[(٢)].

فإمام الحرمين يحاول إلزام المخطئة بأصلهم في عدم تعيين المصيب، ويحاول أن يسوي بين الأصلين في منع تفسير سكوت المجتهدين بالرضا والموافقة في هذا الباب، ولكن هذا غير واردٍ على أصل المخطئة، بدليل صنيعهم في قضية الإنكار، فلو كان عدم التعيين صارفاً لاحتمال الرضا حالة السكوت لكان موسعاً لمنع الإنكار في مسائل الخلاف في الجانب الآخر، والحال ليس كذلك عند المخطئة كما سيأتي عند دراسة الأثر الأصولي في قاعدة الإنكار في مسائل الخلاف.

---

(١) شرح اللمع ٢/ ٦٩٥، ٦٩٦.

(٢) التلخيص (٤٠٥).

خاتمة
في بيان خلاصة أثر التصويب والتخطئة في مسائل الإجماع

يمكن أن ألخص الأثر الأصولي للتصويب والتخطئة في مسائل الإجماع من خلال النقاط التالية:

أولاً: لقد رُسم منهجان مختلفان لاستفادة الإجماع من الخلاف بناءً على الاختلاف في التصويب والتخطئة:

المنهج الأول: استفادة الإجماع على تسويغ الخلاف وتصويب جميع الأقوال، وهذا المنهج مبنيٌّ في الأصل على اختيار تصويب الاجتهاد كما سبق، وقد بني عليه:

١- جواز المصير إلى أي قول من أقوال المختلفين بعد استقرار الخلاف.

٢- المنع من رفع الخلاف المستقر بإجماعٍ حادثٍ بعده، ويدخل هنا منع الاتفاق على أحد قولي المسألة من أهل العصر أو ممن يليهم، والمنع من فناء الأقوال بفناء قائليها.

المنهج الثاني: استفادة الإجماع على انحصار الحق في الخلاف وعدم خروجه عن أقوال المختلفين، وهذا المنهج مبنيٌّ على اختيار التخطئة كما سبق، وقد بني عليه:

١- منع إحداث قول آخر خارج الخلاف بعد استقراره.

٢- جواز رفع الخلاف السابق بإجماع حادث، ويدخل هنا القول بجواز الاتفاق على أحد قولي المسألة من أهل العصر أو ممن يليهم، وتحريم المصير إلى القول الآخر بعد هذا الاتفاق، وانعقاد الإجماع بفناء أرباب القول الآخر من الخلاف.

وقد ظهر لي في ظل هذين المنهجين أن المخطئة يعظمون من شأن الإجماع، ويطلبونه حتى في مواطن الخلاف، وهذا يليق بأصلهم في مطالب الاجتهاد؛ لأنهم يحتاطون للحق فيها، ولربما أوصلت هذه النظرة إلى إغلاق باب الاجتهاد، ومحاولة استفادة الاتفاق ضمن خلاف السابقين في مواطن الاجتهاد.

أما المصوبة فهم يعظمون من شأن الاجتهاد؛ ولذا فإن المسألة الاجتهادية عندهم إذا استقر الخلاف فيها في عصر من العصور فستبقى اجتهادية إلى الأبد، ولا يقبلون دعوى انعقاد إجماعٍ حادث يرفع الخلاف القديم، فالإجماع عندهم لا يرفع الخلاف.

ثانياً: من خلال دراسة الأثر في مسائل الإجماع أجد أن المخطئة أكثر اطراداً مع أصلهم في التخطئة، وهذا ظاهر من خلال العرض السابق، فأما المصوبة فقد اضطربوا في بعض المواطن، فمثلاً لازلتُ أصرّ على أن الأليق بالتصويب منع انعقاد الإجماع عن اجتهاد؛ لأن قاعدة التصويب تقوم على أساس نسبية الظنون، وأنها مظنة اختلاف الفهوم والآراء، ثم إن القول بانعقاد الإجماع عن اجتهاد يقوم على أساس تصور اتفاق الأمة على اختلاف طباعها، وتفاوت مدارك مجتهديها على مظنون واحدٍ، فيتناقض الأصلان عند هذه النقطة، وقد وقفت سابقاً عند صنيع الغزالي وهو يقرر نسبية الظنون في باب الاجتهاد، ثم يتنازل عن ذلك عندما رام إثبات الإجماع بهذه الظنون.

وأبو الحسين البصري خالف أصله في التصويب فجعل الإجماع يرفع

الخلاف، بل وناقش من اعتمد مسلك التصويب في منع الإجماع بعد الخلاف بقوله: " وهو مع ذلك مبنيٌ على القول بأن كل مجتهدٍ مصيب "(١).

وهذه العبارة إيحاءٌ إلى ضعف منهج التصويب مع أنه اختياره عند بحث الاجتهاد.

أما سيف الدين الآمدي فهو من المخطئة، ولكنه تنازل عن التخطئة فمنع رفع الخلاف بالإجماع الحادث، ثم صرح باستناده على التصويب في هذا الاختيار فقال:

"لا نسلم أن أحد القولين لابد وأن يكون خطأً؛ بل كل مجتهدٍ في مسائل الاجتهاد مصيبٌ "(٢).

ومع هذا فإنني أجد القاضي الباقلاني أكثر المصوبة اطراداً في اختياراته في الإجماع، بل هو أول من رسم منهج استفادة الإجماع على تسويغ جميع الخلاف، ومنع رفع الخلاف بالإجماع الحادث بعده، ولكنني لم أجد له رأياً في انعقاد الإجماع عن اجتهاد، وفي ظني أنه سيمنعه.

ثالثاً: لم يعتن الأصوليون بالتخريج على التصويب والتخطئة خلال مسائل الإجماع، باستثناء إشارات يسيرة حاولتُ من خلالها أن أتلمس الأثر والبناء فأبرزه، ولعلي أعزو ذلك إلى تأخر الموطن الحقيقي لبحث التصويب والتخطئة، وهذا جعل الأكثر يغفل أثرهما في أول أصول الفقه ووسطه، وهذا بخلاف الأصول الكبار التي تقع في أول أصول الفقه كالتحسين والتقبيح، فإن عادة الأصوليين العناية بكل شاردة وواردة تتعلق بهذا الأصل السابق، فتجدهم كلما جاءت له مناسبة يردون إليه، حتى في كتاب الاجتهاد

---

(١) المعتمد ٢/ ٤١.

(٢) الإحكام للآمدي ١/ ٣٦١.

في آخر أصول الفقه، وهذا قد يبرر لنا عدم اطراد أصحاب الاختيار في الأثر مع الأصل؛ لأنه ربما تغير اختياره في الأصل بعد استقصاء البحث فيه واستيفائه، فلم يعد على اختياره السابق في الأثر الذي يناقض اختياره عند التأصيل، ولعل صنيع البصري والآمدي يشهد لهذا.



المبحث الثالث

أثر التصويب والتخطئة في مسائل القياس

وتحته خمسة مطالب:

المطلب الأول: تعريف القياس.

المطلب الثاني: حجية القياس.

المطلب الثالث: قياس الشبه.

المطلب الرابع: نسخ حكم القياس.

المطلب الخامس: تخصيص العلة.



المطلب الأول

تعريف القياس

القياس لغةً: التقدير، جاء في اللسان: قاس الشيء يقيسه قَيْساً وقياساً واقتاسه وقَيَّسَ إذا قدّره على مثاله[١].

وقال ابن فارس تحت مادة (قوس): " وتقلب الواو لبعض العلل ياءً، فيقال: بيني وبينه قيس رمح، أي قدره، ومنه القياس: وهو تقدير الشيء بالشيء "[٢].

ويرجع لمعنى التقدير قول الشاعر:

إذا قاسها الآسي النطاسيّ أدبرت غثيثتها وازداد وهياً هزومها[٣]

أما في الاصطلاح الأصولي فقد اختلفت وتعددت تعريفات علماء الأصول للقياس تبعاً لاختلاف مناهجهم في النظر لحقيقة القياس، أو اختلافهم في تفصيلات المناهج الداخلة تحته، وسوف أذكر هنا أشهر منهجين أثّرا في تعريف القياس، وأبرز التعريفات أو الاحترازات التي حكيت على كلا المنهجين، ثم أتبعها ببيان التعريف المختار، وأسباب الاختيار، فأقول وبالله التوفيق:

---

(١) انظر: لسان العرب ٦/ ١٨٧، الصحاح ٣/ ٩٦٧.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٥/ ٤٠ مادة (قوس).

(٣) لسان العرب ٦/ ١٨٧ ولم أجد هذا البيت إلا في اللسان، وقد نسبه ابن منظور لأبي الهيثم، وحكاه ابن قدامة في الروضة: " أو زاد وهياً " ٣/ ٧٩٧.

والآسي النطاسي: أي الطبيب الماهر. والغثيثة: هي القيح. والهزوم: جمع هزم، يقال: هزمه يهزمه فانهزم: أي غمزه بيده فصارت فيه حفرة.

انظر: اللسان ٦/ ١٨٧، القاموس المحيط ٢٢١، ١٥٠٩ غثث - هزم.

تأثر تعريف القياس عند الأصوليين بمنهجين مختلفين يرجعان إلى اختلاف النظرة الأصولية لحقيقة القياس، وذلك كما يلي:

المنهج الأول: النظر لدليلية القياس في الواقع ونفس الأمر، واعتبار هذه الحقيقة عند تعريف القياس، فالقياس اسمٌ لهذا الدليل، وهو من هذا الوجه مختصٌ بالقياس الصحيح دون الفاسد؛ لأن الفاسد لا يقع في نفس الأمر قياساً حتى وإن ظنه المجتهد كذلك(١).

وقد جاءت تعريفات عديدة على هذا المنهج، ويجمع بينها اعتبار وصف " **المساواة** " جنساً في التعريف، وحينئذٍ فالحد يتناول القياس الصحيح فقط.

وأرباب هذا المنهج يختلفون، هل يعتبر في التعريف القياسُ الفاسد أو لا؟

فمنهم من اكتفى بتعريف القياس الصحيح، فقال في التعريف: "**الاستواء بين الفرع والأصل، في العلة المستنبطة من حكم الأصل**"(٢).

وهذا تعريف سيف الدين الآمدي، وتابعه ابن الحاجب في المختصر، ولكنه عبر بقوله: "**مساواة فرعٍ لأصله في علة حكمه**".(٣) وهو التفات لنفس المعنى في جنس التعريف.

قال الآمدي: " المطلوب إنما هو تحديد القياس الصحيح الشرعي، والفاسد ليس من هذا القبيل، فخروجه عن الحد لا يكون مبطلاً له"(٤).

---

(١) انظر: شرح اللمع ٢/ ٧٥٥، قواطع الأدلة ٢/ ٧١، المحصول ٣/ ١٠٧٩، الإحكام للآمدي ٣/ ٢٣٧، مختصر ابن الحاجب مع تحفة المسؤول ٤/ ٥ تيسير التحرير ٣/ ٢٦٦ فواتح الرحموت ٢/ ٢٩٧.

(٢) الإحكام للآمدي ٣/ ٢٣٧.

(٣) المختصر مع تحفة المسؤول ٤/ ٥.

(٤) المصدر السابق ٣/ ٢٣٦.

وجاء في التحرير: "إطلاق المساواة يتبادر منه المساواة في نفس الأمر، وافقت نظر المجتهد أو لا"(١).

والأكثر اختاروا تحديد القياس عموماً؛ ليشمل الصحيح والفاسد، ومن هنا ضمنوا حقيقة القياس الالتفات لفعل المجتهد، فأضافوا قيداً آخر في التعريف فقالوا: " **في نظر المجتهد** " **أو** " **عند المثبت** " وهذا معناه أن وصف المساواة في جنس التعريف ليس ذاتياً، بل إضافيٌ يعبر عن المساواة بالإضافة إلى القائس نفسه، ولذا اشتهر عند هؤلاء التعبير بـــ "**إثبات، حمل، إلحاق، رد** " ونحوها من العبارات التي تفسر أن المراد تعريف القياس الذي هو فعل القائس ليشمل الصحيح والفاسد منه.

وقد اختار تعريف القياس بما يشمل الصحيح والفاسد الرازي، وتبعه البيضاوي وشراح منهاجه، وهي طريقة أكثر الأصوليين في تحديد القياس(٢).

قال الرازي في تعريف القياس: " **إثبات مثل حكمٍ معلومٍ لمعلومٍ آخر؛ لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت**"(٣).

فهذا يشمل القياس الصحيح والفاسد؛ لأن التعبير بالإثبات مشعرٌ بأن النظر في التعريف إلى فعل المجتهد أو القائس، وفعله قد يوافق الواقع ونفس الأمر وهو القياس الصحيح حقيقةً، وقد يخالف ما في نفس الأمر وهو القياس الفاسد حقيقةً الصحيح حكماً؛ ولذلك احترز بقيد "عند المثبت "ليشمل القياس الفاسد حقيقةً(٤).

---

(١) التحرير مع شرحه تيسير التحرير ٣/ ٢٦٦.

(٢) انظر: المحصول ٣/ ١٠٧٩، الحاصل ٢/ ٨٢٥، التحصيل ٢/ ١٥٦، المعالم (١٥٣)، شرح المعالم ٢/ ٢٥١، شرح تنقيح الفصول ٣٦٩، نهاية السول ٢/ ٧٩١، شرح المنهاج للأصفهاني ٢/ ٦٣٥، الإبهاج ٣/ ٣.
وانظر: العدة ١/ ١٧٤، الواضح ١/ ٤٣٣، التمهيد ٣/ ٣٥٨، روضة الناظر ٣/ ٧٩٧، شرح مختصر الروضة ٣/ ٢١٩، أصول الفقه لابن مفلح ٣/ ١١٨٩، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦.

(٣) المحصول ٣/ ١٠٧٩ وانظر: المعالم (١٥٣).

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول (٣٧٠).

وهؤلاء لم يخالفوا الأولين في أن القياس الصحيح هو الموافق لما في نفس الأمر، وأن القياس يحمل حقيقة الدليلية في ذاته، وإنما أرادوا أن يشمل التعريف قياساً آخر ظنَّه المجتهد صحيحاً وهو ليس كذلك؛ لأن هذا القياس وإن كان فاسداً حقيقةً إلا أنه صحيحٌ حكماً؛ لأننا نفترض أن المجتهد لم يعلم بفساده، فكلهم يتفقون على أن القياس دليلٌ مستقل، له علةٌ واحدةٌ، ووظيفة المجتهد الكشف عن هذه العلة في الأصل والفرع، ففعْله ليس قياساً، وإنما القياس ما كُشف عنه بعد عملية الاجتهاد في العلة، فعندما نقول " القياس" فنحن نقصد بهذا المصطلح علَماً دالاً على حقيقةٍ في نفس الأمر، وليس مصدراً لفعل القائس من قاس يقيس قياساً[1].

قال ابن السمعاني: " وقد قال بعضهم إن القياس فعل القائس، وليس هذا بشيء "[2].

المنهج الثاني: النظر للقياس باعتباره فعلاً للمجتهد، فالقياس مصدرٌ لفعل القائس، وليس وراء فعل المجتهد دليلٌ يكشف عنه باجتهاده، فليس في نفس الأمر قياسٌ واحدٌ يطلبه كل المجتهدين، بل القياس وصفٌ لفعل كل مجتهدٍ، وبناءً عليه لا معنى لاعتبار المساواة في نفس الأمر عند الكلام عن حقيقة القياس، لأنه ليس في نفس الأمر قياسٌ واحدٌ، بل هناك قياس أبي حنيفة، وقياس مالك، وقياس الشافعي، وقياس أحمد، فالقياس ظنُّ المجتهد العلية، ثم الإلحاق والحمل بناءً على ذلك.

وقد كان أول من عرف القياس على هذا المنهج القاضي الباقلاني، حيث عرف القياس بأنه: "حمل أحد المعلومين على الآخر، في إيجاب بعض الأحكام لهما، أو في إسقاطه عنهما، بأمرٍ يجمع بينهما، من إثبات صفةٍ وحكمٍ لهما، أو نفي ذلك عنهما "[3].

---

(١) انظر: تحفة المسؤول ٤/ ٦.

(٢) قواطع الأدلة ٢/ ٧١.

(٣) التلخيص (٤٣٢)، وانظر: المحصول ٣/ ١٠٧١، الإحكام للآمدي ٣/ ٢٣١.

فيلاحظ على تعريف الباقلاني أنه عرف القياس بـ " **الحمل** " ثم لم يقيده بـ" نظر المجتهد " أو بقول أصحاب المنهج الأول: " عند المثبت " وهذا معناه عدم تقديره وجود قياس في نفس الأمر، بحيث نحتاج إلى تمييز إصابته بقيد يضاف للتعريف، فليس هناك قياسٌ صحيحٌ في نفس الأمر، بل القياس الصحيح يطلق بالإضافة إلى كل قائس، بحسب موارد الظنون واختلافها.

والفرق بين هذا المنهج وبين سابقه أن هذا المنهج لم يعتبر في حقيقة القياس علةً معينةً يطلبها المجتهد، قد تُعبد المجتهد بطلبها، وإنما جرت العادة بإيداع غلبات الظنون في اعتقاد الأقيسة التي تُعُبِّد بالعمل بها، فربما تحصل غلبة الظن لمجتهد دون آخر، ثم ربما تحصل هذه الغلبة لمجتهد واحد في وقتٍ دون آخر على ما يقتضيه الاجتهاد، فليست وظيفة المجتهد الكشفَ عن القياس، بل وظيفته القياس نفسه، فأصبح فعل المجتهد بهذا الاعتبار هو القياس.

أما المنهج الأول فهو يَعتبِر القياس دليلاً حقيقياً في نفس الأمر، وهو عبارة عن علة معينة يناط بها الحكم في الأصل والفرع، والمجتهد يحاول الكشف عنها، ففعل المجتهد كاشفٌ وليس قياساً؛ لذلك احتمل قياسه أن يكون صحيحاً وأن يكون فاسداً بحسب إصابة العلة أو عدم إصابتها، وحيث اختار بعض أرباب المنهج الأول إدخال القياس الفاسد في حقيقة القياس فقد قيدوا التعريف بما يفيد ذلك، وهو قولهم: "عند المثبت" أو "في نظر المجتهد" كما سبق، فأدخلوا في حقيقة القياس فعل المجتهد ليدلوا على القياس الفاسد، وليس لنفي حقيقة الدليلية عن القياس.

وقد تابع القاضي في تعريف القياس الجويني، والغزالي، ونسبه الرازي إلى جمهور المحققين من الشافعية[1].

---

(١) انظر: التلخيص (٤٢٣)، المستصفى ٢/ ٢٣٦، المنخول (٣٢٤)، المحصول ٣/ ١٠٧١.

وقد اشتهرت عبارة القاضي في تحديد القياس وغلبت على المنهج الذي بنيت عليه، حتى إن بعض المخطئة يحد القياس بتلك العبارة مع اختلافه في المنهج عن الباقلاني:

فالقاضي أبو يعلى في العدة يرجح أن القياس: "حمل الفرع على الأصل بعلة الأصل"[١].

والخطيب البغدادي يختار أن القياس فعل المجتهد، ثم يحده بعبارة قريبة من عبارة القاضي:

قال - رَحِمَهُ اللهُ -: "اعلم أن القياس فعل القائس، وهو حمل فرعٍ على أصل في بعض أحكامه لمعنى يجمع بينهما"[٢].

وأبو الخطاب يعرف القياس بأنه: "حمل الفرع على الأصل بعلة الأصل"[٣].

وابن قدامة يعرف القياس بأنه: "حمل فرعٍ على أصل في حكم بجامعٍ بينهما"[٤].

فهؤلاء يدرجون القياس الفاسد في مفهوم القياس كما هو اختيار الفريق الثاني من أرباب المنهج الأول، ولكنهم لم ينفوا اعتبار المساواة بين الفرع والأصل في نفس الأمر جزءاً من حقيقة القياس كما هو ظاهر من أصولهم ومنهجهم في الاجتهاد، فهم يوافقون القاضي في العبارة، ويخالفونه في المنهج، بل إنهم لو أضافوا قيد: " في نظر المجتهد " أو "عند المثبت" لكان أدق في التعبير عن منهجهم في تخطئة المجتهدين.

---

(١) العدة ١/ ١٧٤، ١٧٥.
(٢) الفقيه والمتفقه ٥/ ١٧٨.
(٣) التمهيد ٣/ ٣٥٨.
(٤) روضة الناظر ٣/ ٧٩٧.

*** موازنة وتقويم:**

يترجح عندي تعريف القياس على المنهج الذي يعتبره دليلاً مستقلاً، ووظيفة المجتهد الكشف عنه، ثم يضاف لهذا الاعتبار مراعاة دخول القياس الفاسد في التعريف، وهذا معناه مراعاة إضافة قيد " **في نظر المجتهد** " **أو** "**عند المثبت** " ثم لا مشاحة حينئذٍ في العبارة المستخدمة في جنس التعريف؛ لأننا إن استخدمنا عبارة توحي بأن القياس من فعل المجتهد كـ"حمل، رد، إلحاق، إثبات" ونحوها من الألفاظ، فإن القيد المذكور يُفهِم أننا نعرّف القياس الصحيح والفاسد، وحيث شمل التعريف القسمين دلّ على اعتبار الدليلية في نفس الأمر، ولكن قد يخطئ المجتهد العلة فيكون القياس فاسداً.

إنما الإشكال في استخدام مثل هذه العبارات في جنس التعريف مع إغفال قيد: " في نظر المجتهد " ونحوه، فقد كان إغفال الباقلاني لمثل هذا القيد مقصوداً؛ وفاءً لمنهجه في النظر للاجتهاد والظنون عموماً، وأما كثيرٌ ممن تابعه فلم يغفل القيد اعتباراً لمنهج القاضي؛ لأنه يخالفه فيه كما هو معلوم.

وبناءً على هذا التقرير يمكن أن يكون تعريف الرازي أقرب ما قيل في تعريف القياس، وهو:

(إثبات مثل حكمٍ معلومٍ لمعلوم آخر؛ لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت)

شرح التعريف:

إثبات: المراد به القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن، ثم قد يكون الإثبات متعلقاً بنفي الحكم أو عدمه[١].

---

(١) انظر: المحصول ٣/ ١٠٨٠، شرح تنقيح الفصول (٣٦٩).

مثل: ذكر الرازي أن تصور أن هذا الشيء مثل هذا الشيء بديهيٌ، ولا يحتاج إلى اكتساب[١].

ثم إن التعبير بـ" المثل " إشارة إلى أن الحكم الثابت في الفرع نتيجة القياس ليس هو عين الثابت في الأصل، بل مثله، وهذا الموطن محل خلاف مشهور بين الأصوليين.

حكم: المراد به الحكم الشرعي الذي يعرفه الأصوليون في مقدمات كتبهم بأنه: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع[٢].

معلوم: يقصد بالعلم هنا القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن، وهي عادة الفقهاء في إطلاق لفظ العلم على ما يشمل هذه الأمور، وليس مخصوصاً بالعلم الاصطلاحي عند المتكلمين؛ لأنه يتعذر في كثير من موارد القياس[٣].

لاشتباههما: عُبر بالاشتباه دون الاجتماع أو الاشتراك أو الاستواء ليدخُل قياس الشبه[٤].

العلة: وصفٌ ظاهرٌ منضبط دل الدليل على كونه مناطاً للحكم[٥].

عند المثبت: أي عند القائس، وهذا القيد يفيد دخول القياس الفاسد في التعريف كما هو ظاهر؛ لأن الاشتراك في العلة حاصلٌ عنده وإن خالف ما في نفس الأمر[٦].

---

(١) انظر: المحصول ٣/ ١٠٨٠.

(٢) انظر: المحصول ٣/ ١٠٨٢، ١/ ١٨.

(٣) انظر: المحصول ٣/ ١٠٨٢، شرح تنقيح الفصول (٣٦٩).

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول ٣٧٠، شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٢١.

(٥) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣١٥، الإبهاج ٣/ ٤٠، ٣٩، البحر المحيط ٥/ ١١٢، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (١٤٦).

(٦) انظر: المحصول ٣/ ١٠٨٢، شرح تنقيح الفصول (٣٧٠).

وإنما رجحت اعتبار هذا المنهج في تعريف القياس لما يلي:

أولاً: أن القياس بابٌ من أبواب الاجتهاد، وقد تبين أن الحق في مواطن الاجتهاد واحدٌ، وأن في كل مسألة اجتهادية مطلوباً معيناً يقصده الطالبون، وهذا معناه أن القياس له علةٌ واحدةٌ في نفس الأمر، يتحرى القائسون إصابتها، مما يعني أن القياس دليلٌ مستقل كسائر الأدلة، ووظيفة المجتهد الكشف عنه عن طريق محاولة إصابة العلة في الأصل وإلحاق الفرع به لتحقق المعنى فيه، فلزم على هذا أن يعرف القياس بما يشعر بدليليته الحقيقية في الواقع ونفس الأمر، وليس بما يشعر بنفي علةٍ حقيقية في نفس الأمر يتبعها القائسون[1].

ثانياً: أن القياس الفاسد جزءٌ من حقيقة القياس، فلا يصح إخراجه من التعريف؛ لأنه قياس صحيحٌ حكماً، حتى وإن خالف الحقيقة في نفس الأمر، وهذا يأتي على أصلَيْ المخطئة والمصوبة[2].

قال نجم الدين الطوفي: " فإذا قلنا: لاشتباههما في علة الحكم عند المثبت، وهو القائس، كان إثبات كل مجتهدٍ للحكم بالوصف الذي رآه علةً قياساً شرعياً داخلاً في الحد المذكور؛ لأنا إن قلنا: كل مجتهدٍ مصيب فظاهرٌ أنه قياسٌ شرعيٌ، وإن قلنا: المصيب واحدٌ لا غير، فهو غير معين، فيكون الجميع أقيسة شرعية؛ إذ ليس بعضها أولى بالصحة من بعض"[3].

بل إن صنيع الأصوليين والفقهاء في جدلهم يؤكد هذا، فتجدهم يقولون: هذا قياسٌ مع الفارق، وهذا قياس غير مطرد، وينتقدون العلة مع تسمية صنيع الخصم قياساً واعتقاد فساده في نظرهم، فلعل هذا التفاتٌ منهم لعدم القطع بتعيين القياس الصحيح في نفس الأمر، فغايتهم بيان أن ما ظنه

---

(١) انظر ص (٣٩٩) من هذه الرسالة.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (٣٧٠)، شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٢١، ٢٢٢.

(٣) شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٢١، ٢٢٢.

الخصم قياساً صحيحاً ليس كذلك في نظرهم فقط، مع أنه قد يكون صحيحاً في نفس الأمر.

ثالثاً: أغلب تعريفات القياس لم تسلم من الاعتراض، ولعل السبب في ذلك أن الأصوليين راموا إيجاد حد حقيقي للقياس، والأولى الاكتفاء بعبارة تترجم المراد به على وجه يتميز به عن غيره، وهذا يتأتى بالرسم ويكتفى به كما في تعريف الرازي.

قال الغزالي عن تعريف القياس: "وهذه ترجمةٌ للتمييز، وليس حداً يُقوِّم المحدود كما يرتضيه أهل التحقيق في الأجناس والأنواع"(١).

وقال القرافي معترضاً على بعض إيرادات الآمدي على تعريف القياس بالإثبات: "هوّل سيف الدين في هذا السؤال وهو غير وارد؛ لأن التعريف يكون بالحدود تارةً، وبالرسوم أخرى، وهو الغالب في هذه المواطن، والتعريف بالرسم هو التعريف باللوازم الخارجية"(٢).

فإذن لا مشاحة في تعريف القياس وإن اختلفت عباراته بعد ضبط المنهج الذي قام عليه هذا التعريف أو ذاك، وقد بينت ذلك فيما سبق، وخلاصته أنني اخترت التعريف الذي يثبت دليلية القياس لأن الحق في مواطن الاجتهاد واحدٌ لا يتعدد، ثم اخترت دخول القياس الفاسد في التعريف لأنه صحيحٌ حكماً بناءً على أن الحق في مسائل الاجتهاد لا يتعين في جهة، بل هو مطلقٌ تحتمله كل الجهات.

أثر التصويب والتخطئة في النظر لحقيقة القياس:

المصوبة الذين ينفون مطلوباً معيناً في مواطن الاجتهاد لا يثبتون صفة الدليلية للقياس، وإنما يعتبرون القياس من فعل المجتهد، فالقياس يوجد بالإضافة إلى القائس، والعلية تعتبر من هذه الجهة إضافية لا مطلقة، فهم لا

---

(١) المنخول (٣٢٤).

(٢) نفائس الأصول ٧/ ٣٢٢٣.

يثبتون علةً واحدةً يقوم عليها القياس في نفس الأمر، وإنما لكل قياس علل متعددة بحسب ما يقتضيه نظر كل مجتهد أو قائس؛ ولذلك لم يعتبروا المساواة بين الفرع والأصل في نفس الأمر داخلة في حقيقة القياس؛ لأنه لا معنى لذلك على أصلهم.

جاء في تيسير التحرير: "إطلاق المساواة يتبادر منه المساواة في نفس الأمر، وافقت نظر المجتهد أو لا، وليس لدى المصوبة مساواة في نفس الأمر أصلاً"[١].

وقال ابن عبدالشكور: " عند المصوبة الذين يرون كل مجتهدٍ مصيباً لا مساواة في الواقع إلا بنظر المجتهد، فإن ما يحصل بنظره فهو واقعيٌ، وليس عندهم مساواة واقعية قد يجدها المجتهد وقد يخطئ"[٢].

ثم قال: " بخلاف المخطئة، فإن المساواة الواقعية قد ينالها المجتهد فيصيب، وقد لا ينالها فيخطئ"[٣].

والحقيقة أن القاضي راعى أصله عندما اختار تعريف القياس بأنه: " حمل معلومٍ على معلومٍ، في إثبات حكمٍ لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامعٍ بينهما، من إثبات حكمٍ أو صفةٍ، أو نفيهما عنهما".

فالباقلاني أهمل قيد المخطئة عمداً؛ وفاءً بأصله في التصويب، وهو قولهم: "في نظر المجتهد" أو "عند المثبت".

وقد أورد الرازي اعتراضات على هذا التعريف من جهة هذا القيد فقال: " القياس الفاسد قياسٌ، وهو خارجٌ عن هذا التعريف... فيجب أن يقال: بأمرٍ جامع في ظن المجتهد؛ فإن القياس الفاسد حصل فيه الجامع في ظن المجتهد، وإن لم يحصل في نفس الأمر"[٤].

---

(١) تيسير التحرير ٣/ ٢٦٦.
(٢) فواتح الرحموت ٢/ ٢٩٧.
(٣) المصدر السابق ٢/ ٢٩٧.
(٤) المحصول ٣/ ١٠٧٦، ١٠٧٧.

والحقيقة أن إيراد الرازي على تعريف القاضي في غير محله؛ لأن القاضي ينظر لحقيقة القياس بمنهج آخر غير منهج الرازي، فالباقلاني من المصوبة، فليس عنده قياسٌ في نفس الأمر؛ ولذلك فالقائس عند القاضي لن يخطئ الجامع بين الأصل والفرع؛ لأنه لا يثبت العلية في نفس الأمر، بل يجعلها بالإضافة إلى كل قائس.

أما الرازي فهو يحاكم تعريف الباقلاني بمنهج المخطئة، وذلك ظاهر، إلا أن الأسلم نقد المنهج وليس نقد التعريف الذي بني عليه.

قال ابن التلمساني: " من اعتقد أن كل مجتهدٍ مصيب، فهو عنده لا يحتاج إلى مزيد، وإن اعتقد أن المصيب واحدٌ فلا بد أن يزيد فيه: في ظن المجتهد "(١).

وقد نبه ابن الحاجب إلى أن المصوبة إن اختاروا تعريف القياس بالمساواة فإنه يلزمهم إضافة قيد: " في نظر المجتهد " ليصبح التعريف: "مساواة فرعٍ لأصله في علة حكمه في نظر المجتهد ".

قال - رحمه الله -: " ويلزم المصوبة زيادة في نظر المجتهد؛ لأنه صحيحٌ وإن تبين الغلط والرجوع، بخلاف المخطئة "(٢).

وقال ابن مفلح: " ومن قال بتصويب كل مجتهد لزمه زيادة: في نظر المجتهد؛ لأنه صحيحٌ ولو تبين غلطه ورجوعه عن الحكم "(٣).

قلت: أما المصوبة الذين ينفون مطلوباً معيناً فلا يرد عندهم تعريف القياس بالمساواة؛ لأن هذا مشعرٌ بوجود حقيقة للقياس في نفس الأمر، وهم لا يقولون بذلك.

وأما مقتصدة المصوبة الذين يصححون العمل بالاجتهاد قطعاً فقد يرد

(١) شرح المعالم ٢/ ٢٥١.
(٢) المختصر مع تحفة المسؤول ٤/ ٥. (٣) أصول الفقه ٣/ ١١٩٢.

عندهم هذا؛ لأنهم يصححون القياس الفاسد قطعاً في صورة إمضاء العمل، وهذا معناه أن حقيقة القياس الذي يبنى عليه العمل هو ما حصلت فيه المساواة بين الأصل والفرع في نظر المجتهد، فأما القياس الذي ينال المجتهد عليه أجرين فهو القياس الصحيح حقيقة، وهو الذي حصلت فيه المساواة في نفس الأمر بأن وُفّق المجتهد لإصابة العلة.

قال الرهوني: " واعلم أن المراد من المساواة المذكورة المساواة في نفس الأمر، قاس المجتهد أم لا؛ لأن القياس اسمٌ لهذا الدليل، وليس مصدراً لفعل القائس، فيختص بالقياس الصحيح عند من يرى ما لا مساواة فيه في نفس الأمر قياساً فاسداً، وأما من يرى أن كل مجتهدٍ مصيب، فالقياس الصحيح عنده ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد، سواءً حصلت في نفس الأمر أم لا، حتى لو تبين غلطه ووجب رجوعه عنه، فإن ذلك لا يقدح في صحته عندهم قبل ظهور الدليل الصحيح، وإن زالت صحته الآن، بخلاف المخطئة فإنهم لا يرون ما ظهر غلطه والرجوع عنه محكوماً بصحته إلى زمان ظهور غلطه، فإذن المصوبة لا يشترطون المساواة إلا في نظر المجتهد"[١].

وبقي أن أؤكد أن نظرة المصوبة للقياس تجعله مرتبطاً بظنون المجتهدين، ولا تعطيه صفة الدليلية في نفس الأمر، ويظهر ذلك في مواطن:

أولاً: أن القول في القياس مرتبطٌ بالقول في الاجتهاد عموماً، وقد عُلم أن المصوبة ينفون مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد، فالمجتهد مصيبٌ على كل حال، وهذا معناه أنهم يمنعون الخطأ في القياس من جهة العلة، فكل وجوه الزلل التي يوردها المخطئة غير واردة على أصل المصوبة.

قال إمام الحرمين: " اعلم أن القائلين بأن المصيب واحدٌ ذكروا

---

(١) تحفة المسؤول ٤/٦، ٧.

وجوهاً من الاحتمالات في الأقيسة، وزعموا أن الزلل فيها يتوقع، فقالوا: إذا قاس القائس فرعاً على أصل بعلةٍ في الأصل يعتقدها علةً، فيعتور قياسه ضروبٌ من الاحتمالات:

أحدها: أن يكون الحكم مقصوراً على الأصل، غير مُعَدٍّ عنه في معلوم الله تعالى، وهو بقياسه رام تعديته إلى الفرع من المقيس عليه.

والوجه الثاني في الاحتمال: أن يكون الأصل معلولاً، والحكم غير مقصورٍ عليه، ولكن أخطأ القائس العلة التي هي علة عند الله تعالى، وحاد عنها إلى غيرها.

والوجه الثالث: أن يركب القائس علة الأصل من وصفين، وهي عند الله ثلاثة أوصاف، وقد أخل القائس بالثلاثة.

والوجه الرابع: أن يركب القائس علة الأصل، وهي غير مركبة في علم الله تعالى، بل هي ذات وصفٍ واحد.

والوجه الخامس: أن يصح استنباطه لعلة الأصل، ولكن تُخيل إليه تلك العلة متحققة في الفرع، والأمر على خلاف ماظن.

فهذه المداخل هي التي منها يتوقع فساد الاستنباط"[١].

ثم نقل عن القاضي تعليقه بقوله: "ونحن إذا قلنا بتصويب المجتهدين فيبطل كل ما قالوه من الاحتمالات، فإنا لا نعتقد أن في الأصل الذي يرد إليه الفرع المطلوب حكمه علةً متعينة عند الله تعالى، وقد كلفنا العثور عليها بعينها، ومن أخطأها فهو مخطئ فيما كلف، ولكنا نقول: ليس للأصل علة متعينة عند الله تعالى، ولكن كلف كل مجتهدٍ أن يعمل بما غلب على ظنه، وجعل غلبة ظن كل مجتهد علماً مقطوعاً في أن الحكم عليه موجب غلبة الظن"[٢].

---

(١) التلخيص (٤٦٣). (٢) المصدر السابق (٤٦٣).

فهذا النقل مفصحٌ عن نظرة المصوبة للقياس، ومنهجهم في العلل والمعاني القياسية، حيث يرونها متعددة بتعدد ظنون المجتهدين؛ لذا تعذر القول بتخطئة المجتهدين فيها.

وجاء في موطن آخر: " وكذلك إن قلتم: لم يتعبد الله عباده بطلب علةٍ متعينة في معلومه، وإنما كلف المجتهد أن يعمل على ما يراه علة في غلبة الظن، فهذا مستقيم بالقول بتصويب المجتهدين، وهو أليق "(١).

أما المخطئة فإنهم لما أثبتوا في مطالب الاجتهاد عموماً حقاً معيناً يقصده المجتهدون جاء منهجهم في القياس على وفق ذلك، فقالوا بوجود علةٍ معينة لكل أصلٍ يقاس عليه، والمجتهد قد يصيبها وقد يخطئها.

قال الجصاص: " ومن قال إن الحق في واحدٍ، والمصيب واحدٌ من المجتهدين، والباقون مخطئون، فإنه يذهب إلى أن لله تعالى دليلاً واحداً منصوباً على حكم الحادثة، وليس للحادثة إلا علةٌ واحدة، توجب حكماً واحداً، يجب القياس عليها دون غيرها "(٢).

بل إن الجصاص قد حكى مذهب المخطئة ممثَّلاً في صورة القياس فقال: " القائلون بالقياس في أحكام الحوادث فريقان:

أحدهما: يقول إن لله تعالى دليلاً منصوباً على حكم الحادثة، والحادثة لها أصلٌ واحدٌ، يقاس عليه بعلةٍ واحدة، وقد كلف القائسون إصابة ذلك، ومخطئه مخطئ لحكم الله تعالى، إلا أنه مأجورٌ باجتهاده، ومعذورٌ في خطئه "(٣).

فعكس هذا هو مذهب المصوبة في القياس، فهم يقولون إن الحادثة ليس لها أصلٌ واحدٌ يقاس عليه، أو علةٌ معينة كلف القائسون إصابتها، بل العلل إضافية تتبع ظنون المجتهدين، وكل قائسٍ مصيب.

---

(١) المصدر السابق (٤٦٧).

(٢) الفصول ٢/ ٣٨١. (٣) المصدر السابق ٢/ ٣٧٧.

وقد عقد الغزالي عنواناً بعد عرضه مثارات الخطأ في القياس فقال: "لا خطأ في القياس على مذهب المصوبة"(١).

ثم قال تحته: " والمثارات الستة لاحتمال الخطأ إنما تستقيم على مذهب من يقول: المصيب واحدٌ، وفي موضعٍ يُقدّر نصب الله تعالى أدلةً قاطعةً يتصور أن يحيط بها الناظر، أما من قال: كل مجتهدٍ مصيب، فليس في الأصل وصفٌ معينٌ هو العلة عند الله تعالى، حتى يخطئ أصلها أو وصفها، بل العلة عند الله تعالى في حق كل مجتهدٍ ما ظنه علة، فلا يتصور الخطأ"(٢).

ولكن العجيب أن الإمام الغزالي لم يظهر منه اختيارٌ عند هذا الموطن، بل اكتفى بالموازنة على المنهجين، وكأنه ليس من المصوبة في الاجتهاد، ولكن الملاحظ أن الغزالي لم يتبع أصله عند الكلام عن القياس، بل أثبت له الدليلية في نفس الأمر، وجعله يتبع علة معينة، ويظهر ذلك لمن تتبع كلام الغزالي عن مجاري الاجتهاد في العلل، ومسالك إثبات العلة الصحيحة والفاسدة، فكان يحتاط ويشدد في تلك المطالب.

قال عن العلة المستنبطة: " والعلة المستنبطة لا يجوز التحكم بها، بل قد تعلم بالإيماء،(٣) وإشارة النص(٤) فتلحق بالمنصوص، وقد تعلم بالسبر(٥) حيث يقوم دليل على وجوب التعليل، وتنحصر الأقسام في ثلاثة

---

(١) المستصفى ٢/ ٢٩١.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٢٩١.

(٣) الإيماء: هو اقتران الوصف بحكمٍ لو لم يكن الوصف أو نظيره للتعليل لكان ذلك الاقتران بعيداً عن فصاحة كلام الشارع. انظرْ: روضة الناظر ٣/ ٨٣٩، شرح الكوكب المنير ٤/ ١٢٥.

(٤) إشارة النص: هو العمل بما ثبت بنظم الكلام لغةً، لكنه غير مقصود، ولا سيق النص لأجله. انظر: التعريفات ٤٣ القاموس المبين (٥٣).

(٥) السبر: هو اختبار الأوصاف بعد تعدادها وحصرها لتمييز الصالح للتعليل من غيره، ويقال: السبر والتقسيم؛ لأن السبر يأتي مرتين، قبل التقسيم وبعده، فيسبر المجتهد المحلَّ هل فيه أوصافٌ أم لا؟ ثم يقسّمها، ثم يسبرها مرةً أخرى لتمييز الوصف الذي يعلَّل به.
انظر: شرح تنقيح الفصول ٣٩٧، الإبهاج ٣/ ٧٧، شرح الكوكب المنير ٤/ ١٤٢، ١٤٣.

مثلاً، ويبطل قسمان، فيتعين الثالث، فتكون العلة ثابتة بنوعٍ من الاستدلال"[١].

كما أنني لم أجده يردد نظريته في الظن، ودوران العلل على الظنون، وأنها تثبت بالإضافة إلى كل مجتهد، وهي الحجج التي كررها كثيراً لإثبات أن كل مجتهدٍ مصيب.

فمثلاً يقول في باب الاجتهاد مبرهناً على اختيار التصويب: "فإن قيل: ما علة تحريم البر عند الله أهي الطعم، أم الكيل، أم القوت؟

فنقول: كل واحدٍ من الطعم والكيل لا يصلح أن يكون علة لذاته، بل معنى كونها علةً أنها علامة، فمن ظن أن الكيل علامة التحريم فهو علامة في حقه، دون من ظن أن علامته الطعم"[٢].

بل إن الغزالي نفسه لما أورد مسلك الطرد والعكس[٣]، ثم أفسده، سبق إلى ذهنه أنه تنازل عن أصله في التصويب، فأورد على نفسه اعتراضاً بقوله: " فإن قيل: فما معنى إبطالكم التمسك بالطرد والعكس، وقد رأيتم تصويب المجتهدين، وقد غلب هذا على ظن قوم، فإن قلتم: لا يجوز لهم الحكم به، فمحال، إذ ليس على المجتهد إلا الحكم بالظن، وإن قلتم: لم يغلب على ظنهم فمحال؛ لأن هذا قد غلب على ظن قومٍ، ولولاه لما حكموا به"[٤].

ثم ذكر أن الباقلاني يصوب اجتهاد من رأى الطرد والعكس مسلكاً صحيحاً، ثم قال: "وهذا فيه نظرٌ عندي؛ لأن المجتهد مصيبٌ إذا استوفى النظر وأتمه، وأما إذا قضى بسابق الرأي وبادئ الوهم، فهو مخطئ"[٥].

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٢٤١.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٤٣٥.

(٣) الطرد: وجود الحكم لوجود العلة. والعكس: عدم الحكم لعدم العلة. انظر: الحدود ٧٤، ٧٥.

(٤) المصدر السابق ٢/ ٣١٦، ٣١٧.

(٥) المصدر السابق ٢/ ٣١٧.

ومهما يكن الأمر فالمقصود هنا أن الإمام الغزالي لم يظهر منه بجلاء طرد أصله في التصويب عند النظر لحقيقة القياس، بخلاف الجويني في التلخيص، فقد ظهر منه اتباع القاضي في النظر لحقيقة القياس[١].

ثانياً: من مسالك العلة عند الأصوليين الإجماع على كون الوصف علةً لحكم الأصل، وحيث وقع الإجماع على الوصف كان التعليل به قطعياً على أصل المخطئة، أما القاضي الباقلاني فإنه منع القطعية حتى وإن حصل الإجماع، وهذا إمعانٌ منه في نفي العلية في نفس الأمر؛ لأنها لو ثبتت قطعاً فقد تعينت في نفس الأمر لا محالة، ثم إن القاضي اعتذر عن القطعية بأن نفاة القياس لم يجمعوا على العلية، والقياسيون ليسوا كل الأمة من هذه الجهة، واشترط لحصول القطعية رجوع نفاة القياس عن أصلهم، وشهادتهم بالعلية، ثم تحصل القطعية حينئذٍ[٢].

والحقيقة أن هذا جوابٌ جدليٌ من القاضي، وإلا فإنه ينفي القياس إذا كانت العلة قطعية، ويُخرِج المسألة عن الاجتهاد؛ لأن لا يثبت قياساً حقيقياً في نفس الأمر، فلو تعينت العلة في نفس الأمر قطعاً خرجت المسألة من حقيقة القياس على أصله؛ ولذا لم يسلم تقسيم القياس الظني إلى جلي وخفي كما سيأتي؛ لأنه يرى أن الظنون لا تتفاضل بحال[٣].

قال الجويني: " وذهب جمهور القائلين بأن الحق في واحدٍ من المجتهدين إلى أن القائسين مهما أجمعوا على تعيين علة في الأصل، فنقطع القول بأنها العلة وإن لم يرجع نفاة القياس عن مذاهبهم"[٤].

---

(١) انظر: التلخيص ٤٣٦، ٤٣٧.

(٢) انظر: التلخيص (٤٦٢)، الإحكام للآمدي ٣/ ٣١٧، روضة الناظر ٣/ ٨٤٧، شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٧٦، الإبهاج ٣/ ٣٨، تيسير التحرير ٤/ ٣٩.

(٣) انظر: التلخيص (٤٦١)، البحر المحيط ٥/ ١٨٥.

(٤) التلخيص (٤٦٢).

فهذا يؤكد نظرة المصوبة لحقيقة القياس، وأنه لا يرجع إلى علةٍ متعينة في نفس الأمر.

ثالثاً: اصطلح الأصوليون على تقسيم القياس بالنظر لقوة طريق ثبوت العلة إلى قياس جلي، وقياس خفي، واشتهر عند المخطئة أن هذا التقسيم يدخل تحت العلل الظنية، وهذا التفاتٌ منهم إلى تفاضل الظنون وتفاوتها، وهذا معناه اعتقاد وجود العلية في نفس الأمر؛ ولذلك تتفاضل الظنون في الإيصال إليها(١).

أما القاضي الباقلاني فقد منع هذا التقسيم للأقيسة الظنية؛ لأن الظنون عنده لا تتفاوت، فإما أن تثبت العلية قطعاً فتخرج المسألة عن القياس والاجتهاد، وإما أن تبقى ظنية فلا يكون للظن مزية على ظن آخر.

جاء في التلخيص: "وذهب الجمهور من القائسين القائلين بأن المصيب واحدٌ من المجتهدين إلى أن الأقيسة التي تدرك عللها تحرياً واستنباطاً تنقسم إلى جلي وخفي"(٢).

ثم نقل عن القاضي نقد هذا التقسيم فقال: "قال القاضي رضي الله عنه: والذي نختاره مع ما علمتم من أصلنا في القول بتصويب المجتهدين أن نقول: كل قياسٍ ثبتت علته نصاً، وتحققت طريقة تفضي إلى القطع في تعيين العلة، فما هذا سبيله فهو يؤدي التمسك به إلى العلم والقطع، وتخرج المسألة من حيز الاجتهاد، فأما إذا لم يكن معنا طريقٌ يفضي إلى القطع والعلم لتعيين علة القياس، وكان الفزع إلى غلبات الظنون، فمهما حصلت غلبة الظن للمجتهد بما يستنبط من القياس، فحكم الله الأخذ بما غلب عليه الظن قطعاً، فلا يتحقق مع هذا الأصل تقسيم القياس إلى الجلي والخفي قطعاً على ما قاله المتقدمون من القائلين بأن المصيب واحدٌ"(٣).

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٦، شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٢٣، البحر المحيط ٥/ ٣٧، ٣٦.

(٢) التلخيص (٤٦١).

(٣) المصدر السابق (٤٦١).

ثم قال: " فحصل بما ذكرناه إبطال القول بتباين الضربين من القياس في قبيل العلم، وتبين أن واحداً منهما لا يؤدي إلى العلم، فلا يبقى بعد ذلك إلا غلبات الظنون... فرجع مآل المقال إلى أن الله عز وجل أجرى العادة بإيداع غلبات الظنون في أعقاب الأقيسة التي تعبدنا بالعمل بها، ثم لا تستمر العادات فيها، فربما تحصل غلبة الظن لبعض المجتهدين بالقياس الذي يلحقه مخالفونا بالخفي، وربما لا تحصل غلبات الظنون بالذي يلحقه بالجلي "[1].

والحقيقة أن الباقلاني متى ما تعينت العلية فإن المسألة عنده تخرج عن حيز الاجتهاد؛ لأنه ينفي مطلوباً معيناً في جميع مواطن الاجتهاد ومنها القياس الظني، وهذا ظاهر فيما سبق.

وسيأتي بسط مزيد من القول حول هذا الجانب عند الكلام عن موقف القاضي من الترجيح بين الأقيسة الظنية إن شاء الله تعالى.

وخلاصة هذا الجانب أن أصل المخطئة يثبت مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد؛ لذا أدخلوا هذا المنهج في النظر لحقيقة القياس، فأثبتوا له صفة الدليلية في نفس الأمر، عن طريق إثبات علةٍ واحدةٍ يقصد المجتهدون إصابتها، وقد يصيبها القائس وقد يخطئها، فالقياس من هذا الوجه يكون صحيحاً ويكون فاسداً، ووظيفة المجتهد هي محاولة الكشف عن القياس الصحيح عن طريق تحري إصابة العلة.

أما أصل المصوبة فينفي مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد؛ لذا أدخلوا هذا المنهج في النظر لحقيقة القياس، فنفوا عنه صفة الدليلية في نفس الأمر، عن طريق نفي تعيين العلة في الأصل، واكتفوا بعللٍ إضافية تتبع ظنون المجتهدون، وبناءً عليه فكل قائسٍ مصيبٌ في علته، وليس هناك قياسٌ فاسد من هذه الجهة.

---

(١) المصدر السابق (٤٦٢).

وبقي أن منهج التخطئة في مسائل الاجتهاد قد ظهر أثره في بعض التعريفات خارج المنهجين السابقين، ومن ذلك ما يلي:

أولاً: عرف القياس بأنه: إصابة الحق[(١)].

وهذا التعريف يظهر أن القصد من اختياره التذكير بمنهج التخطئة في هذا الباب ليس إلا، حتى وإن لم تراع فيه شروط التعريفات؛ لذلك فبطلانه ظاهر؛ لأن إصابة الحق غير محصورة في القياس فقط، بل الحق يصاب بالكتاب والسنة والإجماع حتى عند المصوبة.

ثانياً: عرف القياس بأنه: تعدية حكم الأصل إلى الفرع بعلةٍ جامعة[(٢)].

فهذا التعريف اعتبر التعدية جنساً في التعريف، ثم جاء بعض المخطئة في باب الاجتهاد فألزموا المصوبة بهذا التعريف، ثم قالوا: الحكم في الأصل واحدٌ غير متعددٍ إجماعاً، فكيف يُعدّى متعدداً؟![(٣)].

والحقيقة أن المصوبة لن يسلّموا أن حقيقة القياس تعدية حكم الأصل إلى الفرع، بل إن بعض المخطئة ينازع في كون الحكم الثابت في الفرع هو بعينه الحكم الثابت في الأصل؛ لذا عبر الرازي بـ" إثبات مثل حكم معلوم... الخ " كما سبق، وهذا معناه أن اعتبار القياس تعديةً لحكم الأصل إلى الفرع قد لا يسلمه حتى بعض المخطئة[(٤)].

وأختم بالإشارة إلى أن المحك الحقيقي للمصوبة في طرد مذهبهم هو القياس، فإن استقام لهم كان مطّرداً، وإلا فلا معنى للتنظير لمنهج التصويب

---

(١) انظر: قواطع الأدلة ٢/ ٧١، المستصفى ٢/ ٢٣٧، الإحكام للآمدي ٣/ ٢٢٨، أصول الفقه لابن مفلح ٣/ ١١٨٩.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٢١٩، أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٣٢).

(٣) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٣.

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٢١.

عند بحث الاجتهاد مع إغفاله عند تحقيق الكلام في القياس، لأنه الموطن الأعظم من مواطن الاجتهاد، فكان حقه أن يحكم بمنهج الاجتهاد العام، وقد حاول القاضي الباقلاني طرد اختياره عند الكلام عن القياس ومناهجه، وتابعه الجويني في التلخيص، بخلاف الغزالي فلم يظهر منه نفس التصويب عند بحث القياس، بل كأني به من محققي المخطئة في هذا الباب، وهذا يمثل جزءاً من تردد الغزالي في هذا الأصل عند التطبيق.



المطلب الثاني

حجيــة القيــاس

القياس حجة عند جماهير أهل العلم من السلف والخلف، فقد أخذ به الصحابة رضوان الله عليهم، والتابعون، وأتباع المذاهب الفقهية الأربعة الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة.

وخالف في حجية القياس بعض المعتزلة كالنظام، والظاهرية، وبعض الرافضة.

والكلام هنا إنما هو عن الخلاف في ورود التعبد بالقياس شرعاً، وإلا فقد وقع الخلاف في موطن قبل هذا، وهو هل يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً؟

فمن نفى التعبد به شرعاً من المعتزلة وبعض الرافضة يرون العقل يحيل التعبد بالقياس.

أما الظاهرية فإن الظاهر أنهم يوافقون الجمهور في جواز التعبد بالقياس عقلاً، ولكنهم يمنعون ورود التعبد به شرعاً.

ثم إن الجمهور يختلفون في قضية الجواز العقلي، فأكثرهم يجعل العقل مجيزاً للتعبد بالقياس فقط، وبعضهم يجعله موجباً، كما هو اختيار أبي الحسين البصري(١).

---

(١) انظر الخلاف في هذه المواطن من القياس في: المعتمد ٢/ ٢١٥، العدة ٤/ ١٢٨٠، إحكام الفصول ٢/ ٥٣٧، التلخيص (٤٢٨)، شرح اللمع ٢/ ٧٥٧، قواطع الأدلة ٢/ ٧٢، أصول السرخسي ٢/ ١١٨، التمهيد ٣/ ٣٦٥، المستصفى ٢/ ٢٤٢، المحصول ٣/ ١٠٨٧، ١٠٨٨، الإحكام للآمدي ٤/ ٣١، روضة الناظر ٣/ ٨٠٦.

* **موازنة وتقويم:**

الخلاف في حجية القياس في الشرعيات خلافٌ حادثٌ، لم يكن عليه الرعيل الأول؛ لذا فهو خلاف لا يُحتفَى به، ولن يؤثر في قوة العمل بالقياس، وقيام جل مواطن الاجتهاد على هذا الأصل، ويؤكد هذا المعنى ما يلي:

أولاً: أن الصحابة رضوان الله عليهم قد اتفقوا على استعمال القياس والعمل به، وذلك له شواهد كثيرة، ووقائع غير محصورة، كلها تؤكد استعمالهم القياس فيما لا نص فيه، وهذا مؤداه أنهم يرون القياس حجة شرعية، فلا يلتفت لخلاف من خالف بعدهم[١].

ثانياً: ظواهر النصوص من الكتاب والسنة تدل على حجية القياس في الشرعيات، وهي دلالات تنزل مجتمعة منزلة المتواتر في الدلالة على هذا المعنى، وقد يقوم اعتراض المخالف على آحادها إلا أنها تأتي مجتمعة على وجهٍ من الدلالة لا يمكن دفعه، بل قد توصل إلى القطع بحجية القياس، كما هو قول أكثر الأصوليين[٢].

ثالثاً: أن العقل لا يمنع أن يأتي الشارع في مواطن القياس فيأمر به بناءً على علةٍ معينة، فيقول: حرمت عليكم الخمر لأنه مسكرٌ، فقيسوا عليه كل مسكر، وحرمت القضاء حالة الغضب فقيسوا عليه ما كان في معناه مما يوجب اضطراب الرأي وعدم الفهم، وهذا معناه أن العقل يقضي بتعليق الأحكام بمعانيها وعللها وجوداً وعدماً، وهو حقيقة القياس، ولولا قيام الشريعة على هذا المعنى المعقول لأفضى ذلك إلى خلو كثيرٍ من الوقائع عن الأحكام؛ لأن الوقائع تتجدد والنصوص لا تتجدد، بل هي محصورة في

---

(١) انظر: العدة ٤/ ١٢٩٧ شرح اللمع ٢/ ٧٧٤، قواطع الأدلة ٢/ ٨٦، المستصفى ٢/ ٢٤٩، روضة الناظر ٣/ ٨٠٩.

(٢) انظر: إحكام الفصول ٢/ ٥٥٧، ٥٥٨ المحصول ٣/ ١٠٨٩، روضة الناظر ٣/ ٨١٩، شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٥٩، الإشارات الإلهية ٣/ ٣٣٠.

أحكام معلومة، وإنما الذي يتجدد ليشمل هذه الحوادث هو المعنى الذي كان لأجله التحريم أو الإيجاب أو الإباحة، فتلحق أحكام الحوادث بالمنصوص التفاتاً لهذا المعنى، وهو القياس[١].

أثر التصويب والتخطئة في حجية القياس:

يتفق المصوبة والمخطئة على القول بحجية القياس، ولم يخالف في ذلك إلا بعض الغلاة من المخطئة كالظاهرية، ولربما انطلق غلوهم في التخطئة من قضية إنكار القياس:

قال ابن فورك: " هذا الخلاف - أي في التصويب والتخطئة - مبنيٌّ على إثبات القول بالقياس، فأما من نفاه فلا يختلفون أن الحق في واحدٍ لا غير "[٢].

ولكن المصوبة والمخطئة يختلفون في طريقة إثبات القياس على منكريه؛ ذلك أن منكري القياس ينطلقون من ظنيته، فالقياس قضية شرعية تفتقر إلى العلم واليقين في آحادها، فعندما يفتي المجتهد أن الحكم في هذه المسألة كذا وكذا فإنما ينطلق من ظنه أن علته صحيحة، مع أنه يصحح احتمال كون علته خاطئة في نفس الأمر، فكيف تقوم الأحكام الشرعية مع التشكّك فيها؟!

والحقيقة أن هذا هو موقف نفاة القياس من موارد الظنون كلها، ولكن موقف المخطئة وموقف المصوبة من الظنون يختلفان؛ ولذلك اختلفت طرائقهم في تقرير أصل القياس، وإثباته على منكريه كما يلي:

أولاً: طريقة المصوبة في إثبات القياس على منكريه.

قد اتضح في مواطن سابقة من هذه الدراسة أن المصوبة لهم نظرة

---

(١) انظر: العدة ٤/ ١٢٨٤، قواطع الأدلة ٢/ ٨٤، روضة الناظر ٣/ ٨٠٨، الإحكام للآمدي ٤/ ١٠، شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٦٦.

(٢) البحر المحيط ٦/ ٢٥٦.

خاصة للتعبد بالظنون في الشريعة، فالمصوبة يرون أن الشريعة جعلت الظنون علامات موجبة لحصول الأحكام عندها يقيناً، وليس وراء الظن شيءٌ إلا العمل؛ ولذلك نفوا صفة الدليلية عن الأمارات الظنية، واشتهرت عندهم مقولة: " الأمارات الظنية ليست أدلة بأعيانها " أي أن الأمارات ليست طريقاً حقيقياً يوصل إلى مظنون واحدٍ مع اختلاف المجتهدين، وإنما تثبت المظنونات بالنسب والإضافات، فهذا سبيلهم في الأمارات عموماً ومنها القياس.

فالقياس حجة عند المصوبة لأنه إذا غلب على ظن المجتهد إلحاق هذا الفرع بذلك الأصل لمعنى ظنه علة فقد وجب عليه الإلحاق قطعاً، لأن الواجب عليه الإلحاق عند ظن العلية، ثم لا يتصور وجود خطأ في القياس من هذا الوجه، وبذلك يكون المجتهد قد اتبع العلم ولم يتبع الظن؛ لأنه اتبع علمه بوجوب القياس عند ظن العلية، فهذا جواب المصوبة عن سؤال منكري القياس بحجة أنه اتباع للظن.

وقد ظهر هذا المنهج في إثبات القياس على منكريه عند إمام الحرمين في التلخيص، حيث جعل يدفع أسئلة منكري القياس بهذا المنهج، وقد كان يتابع القاضي الباقلاني في كل ذلك:

فقد أجاب عن شبهة ظنية القياس بمنع ظنيته، وادعى أن الأقيسة السمعية تتعلق بمقتضياتها قطعاً، فقال: " بم تنكرون على من يزعم أولاً أن الأقيسة السمعية تتعلق بمقتضياتها قطعاً، وذلك أنّا نقول: قد ثبت بالأدلة القاطعة نصبها أمارات على الأحكام، فكأن الرب تعالى خاطب عباده صريحاً وقال لهم: مهما حرمت عليكم التفاضل في الأشياء الأربعة الربوية، فاعلموا أنكم مخاطبون بأن تطلبوا لذلك علةً، هي صفةٌ من صفات الأعيان المنصوص عليها، واحرصوا في طلبها، حتى إذا غلب على ظنكم بعد التحري والاجتهاد أن وصفاً من الأوصاف هو العلة، فاقطعوا عند ذلك بأن حكمي عليكم ما غلب على ظنكم، فإن غلبة ظنونكم في ذلك آية تقطعون

عندها بوجوب العمل بموجب اجتهادكم، فيؤدي التمسك بالأقيسة إلى المقصود قطعاً كما سقناه وطردناه"(١).

فهذا النص يؤكد أن المصوبة يمنعون ظنية القياس، ويقررون قطعيته طرداً لنظريتهم في الظنون عموماً، وهي النظرية التي قامت على منهجهم في نفي مطلوبٍ معين في مواطن الاجتهاد كما سبق، حيث يقررون أن العمل بالقياس عملٌ بالدليل الكلي القاطع على وجوب اتباع الظن، وليس وراء القياس اتباعٌ لعلةٍ معينة في نفس الأمر قَصَد الشارع ربط الحكم بها حتى يُقال إن العمل به عملٌ بالظن.

وقد أكد إمام الحرمين أن موقفهم من القياس لا يختلف عن موقفهم من الأمارات، فذكر إيراداً لنفاة القياس ثم أجاب عنه:

قال - رحمه الله -: " قالوا: فكيف يصح للمجتهد أن يخبر عن الله تعالى في حكمٍ وهو متشككٌ في أصله؟

قلنا: هذا تلبيسٌ منكم؛ وذلك أنّا قد أوضحنا أن سبيل الأقيسة سبيل الأمارات، والقائس لا يقول ما يقول بغلبة ظنّ، ولكن قد قامت عنده دلالةٌ قاطعة على أنه مهما غلب على ظنه صحة طريق القياس، فحكم الله عليه قطعاً أن يفعل بموجبه، فالدليل القاطع الذي تضمن نصب غلبة الظن أمارة، هو الذي يُسوّغ للقائس الإخبار عن الله تعالى، دون الأمارة التي نصبت، وهذا واضحٌ والحمد لله على القول بتصويب المجتهدين، ولا يستمر للمخالفين في ذلك جوابٌ سديد"(٢).

والحقيقة أن المصوبة ينفون وجود خطابٍ خاص يتعلق بالعلية، وإنما يقررون خطاباً عاماً في كل مواطن القياس بأن المجتهد مهما غلب على ظنه معنىً أنه علة فقد وجب عليه القياس قطعاً، ثم تأتي آحاد الأقيسة على سبيل

---

(١) التلخيص (٤٣٠).

(٢) المصدر نفسه (٤٣٦).

تحقيق المناط لهذا الخطاب العام، وهذا موقف المصوبة من مسائل الاجتهاد عموماً، فهم ينفون وجود خطاب خاص يتعلق بحكم مسألة الاجتهاد؛ ولذا نفوا حكماً معيناً في مسائل الاجتهاد، ولكنهم أثبتوا خطاباً عاماً يوجب العمل عند حصول الظن، وهذا الخطاب قطعيٌ، وهذا يفسر لنا تمسك الغزالي بنفي الخطاب الخاص في مسائل الاجتهاد كما سبق[(١)].

ويوضح هذا الجانب في القياس بخصوصه قول الجويني نقلاً عن الباقلاني: " إذا اختلف المجتهدان في تعليل البر في حكم الربا، فألحق أحدهما به فرعاً، ونفاه الثاني، ومرجعهما إلى الاجتهاد في وصف البر، فليس في وصف البر دلالتان دالّتان بأنفسهما على النفي والإثبات، ولسنا نقول أيضاً إن صاحب الشرع نصب في البر علامة معلومة عنده، وكلفنا العثور عليها، أو نصب فيه أمارتين حتى نقدّر الأمارتين المنصوبتين متناقضتين أو متماثلتين؛ إذ لو قلنا بذلك كنا قائلين بطلب شيءٍ والعثور عليه، سوى العمل، وهذا قولٌ بأن الحق طلبُ علم، أو هو طلب الأشبه، ونحن نبطل الطريقتين جميعاً، فخرج من ذلك ألا نقدر دلالتين ولا أمارتين منصوبتين على الوجه الذي فرضه المستدل علينا، ولكن نقول: أمارة الحكم في حق كل واحدٍ غلبة ظنه، كأن الرب تعالى جعل غلبة ظن كل مجتهد علماً على الحكم بموجب ظنه، وهذا ما لا يتحقق فيه تناقض، فتبين ذلك واعلمه؛ فإنه سر المسألة، ولا يحيط به إلا من تأكد غرضه فيها"[(٢)].

فيظهر هنا بجلاء أن العلية لم يتعلق بها خطابٌ خاص، وإنما هي تتبع ظنون المجتهدين، وقد تعلق الخطاب بوجوب الإلحاق والقياس عند ظن العلية، ومن هنا لا يمكن تعارض الأقيسة عند اختلاف المجتهدين؛ لأنها لا ترجع إلى معنىً واحدٍ في نفس الأمر، وإنما العلية تتبع النسب والإضافات كما قيل في الأمارت.

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٣١.

(٢) التلخيص (٥٠٩).

قال الجويني: " فإن قالوا -أي نفاة القياس-: فإذا غلب على ظن مجتهدٍ أن الطعم هو العلة في تحريم الربا في الأشياء الأربعة، واعتقد آخرون أن الكيل هو العلة، وتحققت الغلبة على الظنون في كل واحدٍ من الجانبين، فكيف يتحقق مع ذلك العلم بثبوت الحكمين المتضادين؟

قلنا: هذا الذي ألزمتمونا عين أصلنا إذا قلنا بتصويب المجتهدين، وذلك أنا نقول: حكم الله تعالى على كل واحدٍ منهما اتباع موجب اجتهاده، وليس فيه تناقض، على ما سنشرحه في تصويب المجتهدين إن شاء الله تعالى، فبطل ما ادعوه من الجهالة"[١].

وعندما ألزمه نفاة القياس باحتمال الأقيسة للخطأ بناءً على ظنيتها قال: " بنيتم دليلكم على أصل لا نساعدكم عليه، فإنّا نقول: من قاس من المجتهدين، وبذل جهده، حتى قدّر نفسه غير مقصر، فلا يتصور أن يكون قياسه خطأً في المطلوب بالقياس على القول بتصويب المجتهدين، فإن المطلوب به العمل عند حصول غلبة الظن، وقد تحققا جميعاً، فخرج لك من ذلك أن الذي اجتهد لا يجوز الخطأ في قياسه، فأحط ذلك علماً إلى أن يأتيك أحكام الاجتهاد، فأما الذين قالوا: إن المصيب واحدٌ، فيجوزون الخطأ في قياسه، والصواب كما أُلزِموه، وليس لهم عن هذه الشبهة محيصٌ متضح"[٢].

وهذا الموقف من القياس يفسر لنا لماذا يرى المصوبة أن القياس من فعل المجتهد؟وذلك لأنهم لا يقولون بوجود علية حقيقية في نفس الأمر بحيث تكون وظيفة المجتهد محاولة الكشف عنها، وإنما يربطون العلية بظن المجتهد فحسب دون أن يعتقد أن الشارع قصدها حقيقةً في نفس الأمر عندما أمر بالقياس، فحيث ظن المجتهد العلية فقد وجب القياس والعمل فحسب.

---

(١) المصدر نفسه (٤٣١).

(٢) المصدر نفسه ٤٣٦، ٤٣٧.

فإذن طريقة المصوبة في إثبات القياس على منكريه ترجع إلى نفي كون العمل بالقياس عملاً بالظن، من جهة أن المطلوب من القياس إنما هو العمل عند حصول غلبة الظن، وقد حصل العلم بوجوب العمل عند غلبة الظن، فكأن المجتهد عندما يقيس يخبر أن الله قد أوجب عليه وعلى مقلديه العمل عند ظن العلية، لا أنه يخبر بعلم أو ظن أن هذه العلة هي المقصودة للشارع في هذا الأصل أو ذاك.

وهذه الطريقة في تقرير أصل القياس تؤدي إلى القول بالفراغ التشريعي في مواطن الاجتهاد، وتختصر الاجتهاد في نوعٍ خاص يرجع إلى تحقيق المناط؛ لأنه ليس وراء آحاد الأقيسة علمٌ أو ظَنٌّ خاص يتعلق بالعلية، وإنما هو علمٌ بقضيةٍ عامة يتم تطبيقها في آحاد المسائل، وهي العلم بوجوب القياس عند ظن العلية، ولكن هذا الظن الخاص لا يرجع إلى حقيقة في نفس الأمر.

وهذا المنهج في تقرير القياس لم يرتضه المخطئة، بل رأوا فيه مزيداً من تسليط حجج النافين لأصل القياس، وقد نقل الزركشي عن بعض المخطئة قولهم: " وهذا - أي التصويب - مذهب معتزلة البصرة، وهم الأصل في هذه البدعة، وقالوا هذا لجهلهم بمعاني الفقه، وطرقه الدالة على الحق، الفاصلة بينه وبين ما عداه من الشبه الباطلة، وقالوا: ليس فيها طريقٌ أولى من طريق، ولا أمارة أولى من أخرى، والجميع متكافئون، ومن غلب على ظنه شيءٌ حكم به، فيحكمون فيما لا يعلمونه وليس من شأنهم، وبسطوا لذلك ألسنة نفاة القياس منهم ومن غيرهم، القائلين بأنه لا يصح القياس والاجتهاد؛ لأن ذلك يصح في طلبٍ يؤدي إلى العلم أو إلى الظن، وليس في هذه الأصول ما يدل على أحكام الحوادث علماً ولا ظناً "(١).

أي أن نفاة القياس كانوا يوردون على القياسيين ظنية القياس فقط، ثم

---

(١) البحر المحيط ٦/ ٢٤٣.

لما تم تقرير أصل القياس على منهج المصوبة أصبحوا يوردون على القياس أنه لا يرجع إلى علمٍ أو ظن، فهذا أقوى لنفي القياس وإثبات عدم حجيته في الشريعة.

وهذا يفسر لنا صنيع ابن حزم حينما ذكر منهج المصوبة عند نقده لنظرية الاجتهاد عند الجمهور عموماً فقال: " حقيقة الأمر هي أنهم إن كانوا يعنون بالاجتهاد اجتهاد المرء نفسه في طلب حكم دينه في مظان وجوده، ولا مظان لوجود الدين إلا القرآن والسنن، فقد صدقوا، والاجتهاد المذكور فرضٌ على كل أحدٍ في كل شيءٍ من الدين، فهو قولنا، وإن كانوا يعنون بالاجتهاد أن يقول برأيه ما أداه إليه ظنه، فهذا باطل لا يحل أصلاً في شيء من الدين، وإيقاع لفظة الاجتهاد على هذا المعنى باطلٌ في الديانة، وباطلٌ في اللغة، وتحريفٌ للكلم عن مواضعه، ثم إنهم يقولون: إن كل قائلٍ مجتهدٍ فهو محقٌ مصيبٌ، ونحن نقول: إنهم في قولهم هذا مخطئون عند الله عز وجل بلا شك، وإنهم فيه على باطل"(١).

وبهذا يظهر أن منهج المصوبة لن يقطع شغب نفاة القياس بل سيزيده، مع أن المصوبة أنفسهم لن يستطيعوا طرد منهجهم في بعض مواطن القياس، كما في العلة المنصوصة، فإن القياس الجلي شاهدٌ على المصوبة بأن للشارع في مواطن القياس عللاً منصوبة كلف المجتهدين تحري إصابتها، ثم نبه لهذا الأصل بالنص على العلة في بعض المواطن، وهذا وجه من الإيراد لا محيص عنه حتى وإن أخرج بعضهم القياس الجلي من مواطن الاجتهاد، فإن النص على العلة يفهِم أن كل قياس يرجع إلى علةٍ معينة طلب الشارع من المجتهدين تحري إصابتها باجتهادهم.

ولازلتُ أكرر أن أصل القياس محكٌ حقيقي يُختبر عنده القائلون بالتصويب، من حيث طرد أصلهم واطراده في نفس الأمر، وأنا أعجب

---

(١) الإحكام ٢/ ٧٩، ٨٠.

عندما أجد بعض المصوبة - كالبصري والغزالي -يغفل الإشارة لأصله في التصويب والتخطئة عندما يتعرض للقياس، وكأن القياس غير داخلٍ في حكم الاجتهاد، مع أن الجويني في التلخيص لا يفتأ يذكر اختياره عند كل شاردة أو واردة في القياس.

ثانياً: طريقة المخطئة في إثبات القياس على منكريه.

يتمسك المخطئة بعدة مسالك لإثبات القياس على منكريه، كلها ترجع إلى نظرة المخطئة للتعبد بالظنون في الشريعة، وتفسيرهم جريان الظن في بعض الشريعة مجرى العلم واليقين، وهذه المسالك ترجع إلى مسلكين كما يلي:

المسلك الأول:

أن العمل بالظن على الجملة ثابتٌ في تفاصيل الشريعة، كما في الفتوى، والشهادات، وأمارات القبلة، ومسائل تحقيق المناط، فإذا ثبت العمل بالظن، وسلم به الخصم في بعض الأبواب، فهذا يلزمه في محل النزاع؛ إذ هو فردٌ من أفراد ذلك الأصل الكلي في الشريعة[١].

وهذا المسلك قد لا يقطع شغب نفاة القياس؛ لأنهم قد يقيمون الفرق بين هذه الصور وبين صورة القياس كمدرك شرعي تثبت عنده الأحكام؛ ذلك أن مسائل تحقيق المناط وما ذكر معها تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات والأمكنة والاعتبارات، فمن المحال أن نفترض التنصيص على ما لانهاية له من الصور والوقائع بحيث ندعي إمكان ثبوتها بطريق قطعي، وقد علم أن الظاهرية -مثلاً- يحاولون نفي الظنية عن المدارك الشرعية كخبر الآحاد والعمومات، فيرون أن الأحكام الشرعية تثبت عندها قطعاً لا ظناً، وهذا إمعانٌ منهم في نفي الظنية عن الأدلة الشرعية عموماً[٢].

---

(١) انظر: العدة ٤/ ١٣١٤، شرح اللمع ٢/ ٧٨٠، قواطع الأدلة ٢/ ٧٤، التمهيد ٣/ ٣٩٧، المستصفى ٢/ ٢٤٣، الموافقات ٣/ ٢٠٦.

(٢) انظر: المحصول ٤/ ١١٤٤، مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٢.

وفي نظري أن هذا المسلك من الجواب ناقصٌ، ويفتقر إلى تتمة تتعلق بتفسير نظرية الظن في الشريعة، ولماذا يصحح الفقهاء البناء على الظن مع أنه يحتمل الخطأ في أحد جهتيه؟ وهذه التتمة ربما تكون في المسلك الثاني.

المسلك الثاني:

عدم التسليم بأن العمل بالقياس اتباعٌ للظن المجرد، بل هو اتباع لظنٍّ يرجع إلى العلم؛ فإذن هو اتباع للعلم وليس للظن.

وقد اختلفت طرائق المخطئة في تفسير كون اتباع الأمارات الظنية ومنها القياس اتباعاً لليقين والعلم، وقد وجدت لهم ثلاثة تأويلات:

التأويل الأول:

أن الأدلة القطعية قد قامت على وجوب اتباع الظن والعمل به، ومن ذلك وجوب إلحاق الفرع بالأصل عند ظن العلية، وهذا المعنى ثابتٌ قطعاً، فحيث وجد القائس هذا الظن فقد علم بوجوب اتباعه، وبناء العمل عليه، فهو من هذا الوجه يتبع العلم وليس الظن.

وهذه هي طريقة الرازي ومن تابعه، وهو في الحقيقة يتابع القاضي الباقلاني في موقفه من الفقه والأمارات المثبتة له، وقد سبق بيان ذلك، وبيان أن منزع الباقلاني يرجع إلى تصويب المجتهدين، بينما الرازي يختار التخطئة في مواطن الاجتهاد، فلا يناسب أصله هذا التأويل في هذا المقام.

قال الرازي: " الدلالة لما دلت على وجوب العمل بهذا الظن صار كأن الله تعالى قال: مهما ظننت أن هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علة الحكم، فاعلم قطعاً أنك مكلفٌ بذلك الحكم، وحينئذٍ يكون الحكم معلوماً لا مظنوناً البتة"[١].

---

(١) المحصول ٤/ ١١٤٤، ١١٤٥.

وقال ابن قدامة: " إذا تعبدنا باتباع العلة المظنونة فإنا نقطع بوجود الظن، ونقطع بوجود الحكم عند الظن، فيكون قاطعاً "[١].

وهذه الطريقة لا تناسب المخطئة لأنهم يرون الفقه في مواطن القياس يكمن في ظن العلية وليس في اعتقاد وجوب العمل عند حصول ذلك الظن؛ إذ المعنى الثاني يرجع إلى حكم شرعي عملي أصولي، أي يرجع إلى أصول الفقه، أما المصوبة فلا معنى عندهم لربط الفقه بالظنون؛ لأنها عندهم لا تتفاوت ولا تحتمل الترجيح، كما هو مقرر في البحث مع المصوبة فيما سبق[٢].

التأويل الثاني:

أن القياس يرجع إلى أصل قطعي؛ لأن أدلة الشريعة إما أن تكون قطعية، وإما أن تكون ظنية، وحيث كانت ظنية فهي ترجع إلى أصول قطعية تجعل العمل بها اتباعاً للعلم وليس للظن.

وهذه طريقة الإمام الشاطبي في الموافقات، وقد أثبتها بالاستقراء، فبين أن الاستقراء يدل على عدم وجود دليل ظني لا يرجع إلى أصل قطعي[٣].

وقد بين أن طريقته في تأويل رجوع الظن في الأدلة الشرعية إلى القطع يختلف عن طريقة الرازي، حيث قال: " واعلم أن المقصود بالرجوع إلى الأصل القطعي ليس بإقامة الدليل القطعي على صحة العمل به، كالدليل على أن العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجبٌ مثلاً، بل المراد ما هو أخص من ذلك، وهو معنى مخالفٌ للمعنى الذي قصده الأصوليون "[٤].

---

(١) روضة الناظر ٣/ ٨٢٦.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٣.

(٣) انظر: الموافقات ٣/ ١٨٤ - ٢٠٧.

(٤) الموافقات ٣/ ٢٠٧.

والحقيقة أن طريقة الشاطبي في إرجاع المدارك الظنية إلى القواطع في غاية العسر؛ لأن إرجاع كل قياس ظني إلى أصل قطعي خاص يعضده قد يكون عسيراً إن لم يكن مستحيلاً، بل إن الشاطبي نفسه قد أقر بوجود مدارك ظنية لا يوجد لها أصلٌ قطعيٌ، ثم تردد فيها، ومال إلى جواز العمل بها بحجة أنها لم تخالف أصلاً قطعياً، وبحجة أن الأصل الشرعي القطعي يوجب العمل بالظن، فكأنه رجع في المآل إلى طريقة الرازي ومن تابعه[1].

التأويل الثالث:

أن العمل بالقياس اتباعٌ للعلم وليس للظن؛ وذلك لأن القائس يعلم برجحان العلية عنده، ثم يتبع هذا العلم، فهو اتباعٌ للعلم وليس اتباعاً للظن.

وهذه طريقة شيخ الإسلام ابن تيمية في رد موارد الظنون إلى العلوم، وهي ترجع إلى التفريق بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد كما سبق، فاعتقاد الرجحان يمكن العلم به فيقع قطعياً، بينما رجحان الاعتقاد في نفس الأمر لا يقع إلا ظناً[2].

وهذه الطريقة تتمسك بمنهج المخطئة في القول بالترجيح في مواطن الاجتهاد ومنها القياس، فكل مسألة تحتمل الترجيح، فيكون متبع الراجح متبعاً للعلم عند نفسه، وليس متبعاً للظن؛ لأن الظن الذي ذمه الشارع هو الظن المجرد عن العلم، أما الظن الذي يقع من القائسين والمجتهدين عموماً فهو يرجع إلى العلم بأن هذه العلة أرجح من تلك، فهو ظن مقترنٌ بالعلم، وليس ظناً مجرداً، ثم لا يضير أن كان الثابتُ في نفس الأمر خلافَ ذلك.

والفرق بين هذا التأويل وتأويل الرازي ومن معه يكمن في المقدمة العلمية، فالرازي ومن معه يثبت قطعية العمل بالقياس من مقدمتين إجماعية

---

(١) انظر: المصدر السابق ٣/ ٢٠٦.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٤، ١١٥، المسودة (٥٠٦).

ووجدانية، بينما شيخ الإسلام يرفض دخول المقدمة الإجماعية في الفقه؛ لأنها حكمٌ أصوليٌ وليس فقهياً، ويكتفي بالمقدمة الوجدانية لاكتساب القطعية، ويساعده أصل التخطئة؛ لأن العلم باعتقاد الرجحان يرجع إلى حقيقة ثابتة في نفس الأمر هي رجحان الاعتقاد، ولكن لا يلزم من العمل بما علم المجتهد رجحانه أن يكون هو الراجح في نفس الأمر.

والحقيقة أن شغب نفاة القياس والمدارك الظنية عموماً مستمرٌ؛ لأن المخطئة يجوزون الخطأ في عمل القائس وعلمه، فلا تقوم ثقة للعمل بالقياس مع احتمال الخطأ، والمصوبة يمنعون الخطأ في الاثنين، فلا تقوم قيمة علمية للقياس لأنه لا يرجع إلى علم أصلاً، وكذلك موقف الفريقين من المدارك الظنية عموماً.

ولن يقطع شغب نفاة القياس إلا جوابٌ مستفادٌ من مناهج المختلفين في التصويب والتخطئة، وهو جوابُ مقتصدة المصوبة وموقفهم من الظنون عموماً ومنها القياس، فالشريعة عندما أمرت المجتهد باتباع الظن والعمل به فهي تصحح عمله قطعاً، فهو في جانب العمل يتبع العلم واليقين، فأما في جانب العلم فإنه يتبع الظن، ويحتمل الخطأ والصواب، ومن هنا يجدد الاجتهاد، ويتّبعه في حالة التغير في غير صورة الإمضاء السابقة، فمثلاً قد يخطئ القائس العلة في نفس الأمر، ولكن عمله الذي بناه على العلة الأخرى صحيحٌ قطعاً؛ لأنه لم يكلف إصابة العلة وإنما كلف تحريها باجتهاده وقد فعل، ثم إن استجدت له علةٌ أخرى وترجح لديه القياس عليها استأنف العمل بناءً على قياسه الجديد، ولا يلتفت للصور التي أمضاها على القياس الأول.

فخطأ المصوبة أنهم يصرون على تصويب العلم والعمل في باب الظنون، وخطأ المخطئة أنهم يصرون على تخطئة العلم والعمل في باب الظنون عند التحقيق، والجواب العدل بين الفريقين تصويب العمل وتخطئة العلم، وهو جواب يحسم النزاع مع كل مخالف منصفٍ في الظنيات عموماً ومنها القياس.. والله أعلم.

المطلب الثالث

قيـــاس الشبـــه

لقد اختلفت عبارات الأصوليين في تفسير قياس الشبه، فلم يتحرر عندهم تعريفٌ واحدٌ تلتقي عنده أحكام قياس الشبه، بل إن الغزالي ذكر وجهاً في تفسيره ثم قال: " فإن لم يرد الأصوليون بقياس الشبه هذا الجنس، فلست أدري ما الذي أرادوا، وبم فصلوه عن الطرد المحض، وعن المناسب! "[١].

والأقرب في تفسيره أن يقال: العلة الجامعة بين الأصل والفرع لها ثلاثة أوصاف، أعمها والأخس منها هو الطرد، ثم أعلا منه الشبه، ثم أعلا منهما التأثير أو المناسبة.

فالطرد حيث وجد وحده سميت العلة طردية؛ لأنه الوصف الوحيد لها، ولم يوجد شبه أو مناسبة حتى تحمل العلة وصفاً أشرف من الطرد.

فأما إن وجد مع الطرد الشبه، وهو الوصف الذي يوهم الاشتمال على المناسبة أو المصلحة، دون الاطلاع على عينها أو سرها، فحيث وجد هذا الوصف في العلة سمي القياس شبهياً، أو قياس الشبه.

فأما إن اشتمل الوصف على مناسبة أو تأثير فهذا قياس العلة، أو قياس المناسبة والتأثير، اعتباراً لأشرف الأوصاف التي ارتبطت بالعلة، مع أنها موصوفة بالطرد والشبه أيضاً[٢].

---

(١) المستصفى ٢/ ٣١٩.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٣١٨، ٣١٩، المحصول ٤/ ١٢١٦، الإحكام للآمدي ٣/ ٣٧١، روضة الناظر ٣/ ٨٦٩ الإبهاج ٣/ ٦٦.

وهذا هو تفسير الغزالي لقياس الشبه، ونسبه الآمدي إلى أكثر المحققين[(١)].

ومثاله: قول بعض الفقهاء: مسح الرأس لا يتكرر، تشبيهاً له بمسح الخف والتيمم، والجامع أنه مسحٌ، فلا يستحب فيه التكرار، قياساً على التيمم ومسح الخف.

فوصف المسح ليس وصفاً مؤثراً عند التحقيق، ولكنه يوهم الاشتمال على المناسبة، فقياس مسح الرأس على مسح الخف أو التيمم في عدم التكرار بهذا الوصف الجامع من قبيل قياس الشبه[(٢)].

وقد اختلف الأصوليون في حجية قياس الشبه بعد اتفاقهم على أنه لا يجوز الصيرورة إليه مع إمكان قياس العلة[(٣)] على قولين:

القول الأول: أنه حجة كقياس العلة، ونسب للإمام الشافعي وأكثر أصحابه، واختاره الغزالي، بل إنه جعل جلّ أقيسة الفقهاء ترجع إليه، وهو اختيار الحنابلة[(٤)].

القول الثاني: أن قياس الشبه ليس بحجة، ونسب للقاضي الباقلاني، واختاره الصيرفي والشيرازي، وينسب للحنفية[(٥)].

والخلاف في قياس الشبه مضطرب لا يمكن ضبطه؛ للاختلاف في تفسيره، فقد يكون المانع يلتفت في خلافه إلى ضربٍ آخر من القياس غير

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٣١٨، الإحكام ٣/ ٣٧٢.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٣٢٠، روضة الناظر ٣/ ٨٧٠.

(٣) انظر: التلخيص (٤٦٤)، الإبهاج ٣/ ٦٩، البحر المحيط ٥/ ٢٣٤، التقرير والتحبير ٣/ ٢٥٥.

(٤) انظر: التلخيص (٤٦٤)، المستصفى ٢/ ٣١٨، المحصول ٤/ ١٢١٦، الإحكام للآمدي ٣/ ٣٧١، العدة ٤/ ١٣٢٦ المسودة (٣٧٤).

(٥) انظر: تقويم الأدلة ٣٠٤، ٣٠٥، شرح اللمع ٢/ ٨١٣، ميزان الأصول (٦٠٩)، المحصول ٤/ ١٢١٦، شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٣١، الإبهاج ٣/ ٦٨، البحر المحيط ٥/ ٢٣٤، ٢٣٦، التقرير والتحبير ٣/ ٢٥٥.

الذي فسره الغزالي وبعض المحققين، ومن هنا فإنه لا يمكن الجزم بشيء في هذا الباب، سيما وقد وجدنا الغزالي ينسب جل أقيسة الفقهاء إلى قياس الشبه، فكيف نقبل مع هذا الاختلاف في حجيته؟!

*** موازنة وتقويم:**

يترجح عندي حجية قياس الشبه على التفسير الذي أورده الإمام الغزالي ووافقه عليه المحققون؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أن المجتهد قد كلف اتباع غالب ظنه في مواطن الاجتهاد، ولم يكلف إصابة العلة على الصحيح وإنما كلف تحري إصابتها، وهذا الضرب من القياس يغلب على ظن المجتهد، ولم يوجد دليل يمنعه من اتباع غالب ظنه في هذه الحالة، فوجب عليه اتباع الوصف الذي يوهم الاشتمال على المناسبة، وإن لم يطلع على المناسبة ذاتها(١).

ثانياً: أن المتتبع لأقيسة الفقهاء في مواطن الاجتهاد يصعب عليه إظهار تأثير عللها بالنص أو الإجماع أو المناسبة المصلحية، وهذا القدر إن تيسر في بعضها -وهو قليل- فإنه يتعذر في غالبها، وهذا معناه أن الفقهاء عند التطبيق يألفون قياس الشبه، ولا يترددون في رد الفروع إلى الأصول بأوصاف شبهية توهم الاشتمال على المناسبة، ثم إن سألتهم عن المناسبة فإنهم لا يدعون الوقوف عليها، وهذا ما جعل الإمام الغزالي يرد جل أقيسة الفقهاء إلى هذا الضرب من القياس(٢).

أثر التصويب والتخطئة في حجية قياس الشبه:

بنى القاضي أبو بكر الباقلاني الخلاف في حجية قياس الشبه على الخلاف في تصويب المجتهدين وتخطئتهم في مواطن الاجتهاد، وبين أن

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٣٢٣، المحصول ٤/ ١٢١٦، روضة النظر ٣/ ٨٧٣، الإحكام للآمدي ٣/ ٣٧٣، شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٣١.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٣١٩، ٣٢٠، البحر المحيط ٥/ ٢٣٥.

القول بحجية قياس الشبه لا يستقيم إلا على أصول المصوبة، أما المخطئة فالمتعين مع أصلهم في التخطئة هو منع حجية هذا النوع من القياس، وقد نقل عنه ذلك إمام الحرمين، والزركشي، وابن السبكي:

قال إمام الحرمين بعد أن خرَّج القول في قياس الشبه على قولي المخطئة والمصوبة: "فهذا وجه الكلام على القول بأن المصيب واحدٌ من المجتهدين، فإذا كنت تذبّ عن ذلك فالأولى بك إبطال قياس الشبه، وأما إذا قلنا بتصويب المجتهدين فقد قال القاضي ﷺ: فلو رأى المجتهد التمسك بالأشباه في بعض الحوادث، وغلب على ظنه ثبوت حكم من قضية اعتبار الأشباه، فهو مأمورٌ بما غلب على ظنه قطعاً عند الله تعالى"[1].

وقال الزركشي: " بنى القاضي الخلاف في قياس الشبه على أن المصيب واحدٌ، أو كل مجتهد؟فإن قلت المصيب واحدٌ فالأولى بك إبطال قياس الشبه، وإن قلت بتصويبهم فلو غلب على ظن المجتهد حكمٌ من قضية اعتبار الشبه فهو مأمورٌ به قطعاً"[2].

وقال ابن السبكي: " واعلم أن القاضي بنى قياس الشبه على أن المصيب واحدٌ من المجتهدين، أو كل مجتهد مصيب، وقال إن كنت تذب عن القول بأن المصيب واحدٌ من المجتهدين فالأولى بك إبطال قياس الشبه"[3].

وقد نسب بعض الأصوليين إنكار حجية هذا النوع من القياس إلى الباقلاني، والواقع أنه لم يمنع الحجية إلا على أصل المخطئة كما يظهر، فأما إن التزم القائلُ بالحجية أصلَ المصوبة فإن القاضي لا يمنعه من استعمال قياس الشبه.

(١) التلخيص (٤٦٦).

(٢) البحر المحيط ٥/ ٢٤١.

(٣) الإبهاج ٣/ ٧٠.

طريقة البناء:

المصوبة قامت حجية القياس عموماً عندهم على قاعدة التصويب، وقد تبين أن لهم نظرة خاصة في مواطن التعبد بالظنون، فمثلاً نجدهم في القياس يرتبون الحجية بناءً على ظن المجتهد العلية، بحيث أنه كلما غلب على ظنه قياسٌ فقد وجب العمل قطعاً، ثم إنهم في باب العلل لا يعتقدون أن الشارع نصب عللاً حقيقية يطلبها القائس، وإنما قامت نظرية القياس في الشريعة على قاعدة أن الشارع جعل ظنَّ المجتهد العليةَ في جهة ما علَماً على الحكم بموجب ظنه، فحيث تحرك ظن القائس تجاه وصف ما فقد وجب عليه القياس والعمل قطعاً، وهذا المعنى يستوي عنده الوصف المؤثر والمناسب والشبهي؛ لأن جميع هذه الأوصاف تحرك غلبة الظن عند المجتهد وهو المقصود في هذا الباب، فليس ثمة علةٌ حقيقية نصبها الشارع حتى يتحراها المجتهد أو يطلب إصابتها، وإنما هو يطلب غلبة الظن لتحقيق العمل.

أما المخطئة فقد قامت حجية القياس عموما عندهم على قاعدتهم في التخطئة، حيث إنهم يعتقدون نصب الشارع عللاً حقيقية في مواطن القياس، وقد كلف المجتهد إصابتها؛ لذا فهو في أدنى الأحوال لا يقيس إلا بوصف يظنه مناسباً، فإن سألته عن ذلك الوصف فإنه يعتقد المناسبة فيه قائمة، وهذا المعنى لا يوجد إلا في قياس العلة، الذي ظهر تأثير وصفه في الحكم إما بالنص أو الإجماع أو المناسبة المصلحية، فمطلق الظن عند المخطئة ليس كافياً لجواز الإلحاق، بل لابد من ظن المناسبة والعلية حتى يصح القياس.

قال إمام الحرمين في رد قياس الشبه على أصل المخطئة: " إذا ألحق القائس الفرع بالأصل بأشباه فيقال له: هذه الأشباه التي ذكرتها، هل وجب الحكم في الأصل لأجلها؟فإن زعم أن الحكم في الأصل وجب لأجلها فهو إذن قياس علة، فإنه يرد فيه الفرع إلى الأصل، وإن قال: إن

هذه الأشباه ليس بعلة في حكم الأصل، وما ثبت الحكم في الأصل لأجلها، فيقال له: فما وجه إلحاقك الفرع بالأصل بالأشباه التي اعترفت بأن الحكم لم يجب لها في الأصل، ولو ساغ ذلك لساغ أن يجمع بينهما من غير وصفٍ أصلاً، وهذا واضح البطلان"(١).

فالمخطئة يعتقدون أن الله تعبد القائسين بطلب علل متعينة معلومة، فحيث لم يحصل ظن العلية من هذا الوجه فلا معنى للقياس، وهذا ظاهر.

وقد تابع الجويني الباقلاني في بناء حجية قياس الشبه على القول بتصويب المجتهدين(٢).

أما ابن السبكي فإنه يرى خطأ هذا البناء، حيث يقول: " وفي هذا البناء على هذا التقدير أيضاً نظر؛ فإن قياس الشبه إن كان باطلاً فكيف يغلب على ظن المجتهد حكمٌ مستند إليه مع كونه عنده باطلاً، وكيف يجوز له العمل بما هو مبنيٌ على باطل، وإن فرض حصول ظن مستند إليه فلا عبرة به لبنائه على فاسد، وإن كان قياس الشبه صحيحاً فهو معمولٌ به كسائر الأدلة من غير تعلق بتصويب المجتهدين"(٣).

والحقيقة أن ابن السبكي بنى نقده لهذا البناء على عدم التفريق بين منهجي المخطئة والمصوبة في النظر لحجية القياس ومدارك الظنون عموماً؛ ذلك أن الجهة منفكة بين موقف القاضي من إبطال قياس الشبه، وبين تصحيحه بناء ظن المجتهدين عليه، فهو يبطله على منهج المخطئة كما سبق، ويصحح بناء الظن عليه على منهج المصوبة.

وقد وجدت ما يؤيد نظرة القاضي في تصحيح قياس الشبه على مقولة المصوبة، وذلك أن بعض الأصوليين عندما تكلم عن موقف الإمام الشافعي

---

(١) التلخيص (٤٦٥).

(٢) انظر: التلخيص (٤٦٦)، البحر المحيط ٥/ ٢٤١، الإبهاج ٣/ ٧٠.

(٣) الإبهاج ٣/ ٧٠.

من التصويب والتخطئة تحدث عن تفريقه بين قياس العلة وقياس الشبه، فينسب له التخطئة في قياس العلة، والتصويب في قياس الشبه[1].

فلعل مرد ذلك التفريق -على تسليم صحته- الالتفات إلى عدم سلامة القول بقياس الشبه إلا على أصل المصوبة.

ثم إن من وجوه القول بقياس الشبه تردد الفرع بين أصلين حاظر ومبيح، ثم لا يجد المجتهد مرجحاً لأحدهما على الآخر سوى غلبة الأشباه، وهذا الباب يفضي إلى تكافؤ الأدلة دون ترجيح معتبر، وهي أمارة القول بالتصويب في مواطن الاجتهاد كما سيأتي.

وعلى كل حال فإن القول بقياس الشبه ليس مشروطاً -في نظري- بالتصويب المطلق، بل يكفي المخطئة ليستقيم لهم القول به أن يعلقوا التكليف في مواطن القياس بتحري إصابة العلة دون إصابتها، وباب التحري أوسع من باب الإصابة، وبناءً عليه فإن اتباع المجتهد لغالب ظنه في طريق تحري إصابة العلة سائغ، كما يحدث في أبواب التحري الأخرى، فقد يتبع المتحري أمارات مختلفة تحرك غالب ظنه فيبني عليها العمل، ثم ليس بالضرورة أن يعتقد فيها ذلك، وإنما قد يظن أن وراءها أمارات حقيقية توصله لمطلبه من التحري، فهي أمارات توهم الاشتمال على المقصود وإن لم تكن مقصودة بذاتها.



(١) انظر: البحر المحيط ٦/٢٥٢، ٢٥٣.

المطلب الرابع

نسخ حكم القياس

المقصود بنسخ حكم القياس أن يكتشف المجتهد نصاً يخالف قياسه لم يطلع عليه قبل القياس، أو يتفق أرباب القياسَيْن على قياسٍ واحدٍ عند من يجيز حصول الاتفاق بعد الخلاف، فيصبح القياس الآخر مهجوراً من أصحابه، أو يتجدد الاجتهاد بقياسٍ آخر يلغي حكم القياس الأول[1].

ففي هذه الصور هل يسمى تغيير حكم القياس الأول، أو العدول عنه نسخاً، ولو في المعنى؟

قبل القول في هذه المسألة أشير إلى تحرير محل النزاع فيها:

أولاً: لا خلاف بين الأصوليين أن تغير حكم القياس في زمن الرسول ﷺ جائزٌ؛ لأنه في الحقيقة يرجع إلى نسخ النص بنص آخر، فالقياس الأول علته منصوصة، ثم جاء نصٌّ آخر ورفع حكم تلك العلة، وصورته أن يقول الرسول ﷺ:

"حرمت الربا في البر، وأبحت لكم الإلحاق والقياس"، ثم يقول بعد العمل بهذا القياس في الفتوى أو القضاء: " أبحت لكم الربا " فهذا نسخٌ لقياس غير البر عليه، وهو في الحقيقة نسخٌ للنص الذي اشتمل على العلة، أو نقول هو نسخٌ للأصل والفرع جميعاً[2].

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٤٠٢، ٤٠٣، الوصول إلى الأصول ٢/ ٥٤، المحصول ٢/ ٧٥٢، الإحكام للآمدي ٣/ ٢٠٢.

(٢) انظر: الوصول إلى الأصول ٢/ ٥٥، المحصول ٢/ ٧٥٢، شرح مختصر الروضة ٢/ ٣٣٣، المسودة (٢١٦).

ثانياً: لا خلاف بين الأصوليين أن تغير حكم القياس بعد زمن الرسول ﷺ ليس نسخاً اصطلاحياً؛ لأن النسخ الاصطلاحي يرجع إلى الرفع أو البيان، وهذا مخصوص بزمن التشريع؛ بحيث يكون الناسخ متأخراً عن المنسوخ، ولكن بعض الأصوليين تجوز في تسميته نسخاً من جهة المعنى لاعتبارات ترجع إلى قاعدة التصويب والتخطئة أذكرها عند الإشارة للأثر الأصولي[١].

ثالثاً: لا خلاف بين الأصوليين أن القائس إن كان مقصراً في البحث عن النصوص في المسألة، ثم تكشفت له بعد قياسه، فتغير الحكم في هذه الصورة غير داخلٍ في محل البحث، ولا يسمى نسخاً حتى من جهة المعنى؛ لأن المجتهد مقصرٌ من جهة التكليف، وسر الاختلاف في حالة تقصير المجتهد يظهر عند دراسة الأثر الأصولي[٢].

إذا تمهد ما تقدم فقد اختلف الأصوليون في تسمية تغير حكم القياس نسخاً من جهة المعنى على قولين:

القول الأول: أن ذلك لا يسمى نسخاً لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى، واختاره بعض الأصوليون كالقاضي عبدالجبار، وابن برهان، والآمدي، والصفي الهندي، وهو لازم مذهب المخطئة في مسائل الاجتهاد كما سيأتي[٣].

القول الثاني: أن ذلك يسمى نسخاً من جهة المعنى فقط، واختاره أبو الحسين البصري، والرازي، وهو لازم مذهب المصوبة في مسائل الاجتهاد كما سيأتي[٤].

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٤٠٣ المحصول ٢/ ٧٥٣، الإحكام للآمدي ٣/ ٢٠٣، نهاية الوصول ٦/ ٢٣٧٦.

(٢) انظر: المحصول ٢/ ٧٥٣، الإحكام للآمدي ٣/ ٢٠٢.

(٣) انظر: المعتمد ٢/ ٤٠٢، الوصول إلى الأصول ٢/ ٥٤، الإحكام للآمدي ٣/ ٢٠٣، نهاية الوصول ٦/ ٢٣٧٥، شرح مختصر الروضة ٢/ ٣٣٣.

(٤) انظر: المعتمد ٢/ ٤٠٣ التلخيص (٤٦٦)، المستصفى ٢/ ٤٣٠، المحصول ٢/ ٧٥٢.

بل إن الرازي اختار جواز نسخ القياس بالإجماع؛ بناءً على تجويزه انعقاد الإجماع بعد الخلاف في العصر الواحد[١].

* **موازنة وتقويم:**

يظهر لي أن الراجح في هذه المسألة هو التفصيل:

فأما إن كان تغير حكم القياس بسبب اطلاع المجتهد على نصٍ في المسألة، فهذه الصورة لا يصح تسميتها نسخاً من جهة المعنى؛ لأن المجتهد قد كلف اتباع قياسه بشرط أن لا يخالف نصاً، والغالب أن وجود النص في المسألة مما ينال عند الحاجة ويمكن الوقوف عليه لولا تقصير المجتهد في البحث، وبناءً عليه فقياسه خارج التكليف، ووجود النص ينفي التعبد بالقياس السابق، فكأن المجتهد ترك النص مع القدرة عليه.

وأما إن كان تغير حكم القياس بسبب تجديد الاجتهاد فالراجح عندي تسمية صورة التغير هذه نسخاً من جهة المعنى؛ لأن المجتهد قد اتبع التكليف في قياسه الأول، وما أمضاه من العمل على ذلك القياس صحيحٌ قطعاً؛ بناءً على ما رجحته في التصويب والتخطئة سابقاً، فإذن المجتهد متعبدٌ بقياسه الأول إلى حين تغير اجتهاده، ثم قد تغير التعبد وانتقل إلى القياس الجديد، فيجب عليه أن يبني عليه العمل في الصور والفتاوى المستقبلة.

فأما تغير حكم القياس بالإجماع فغير صحيح؛ بناءً على ما رجحته من عدم جواز انعقاد الإجماع بعد استقرار الخلاف في المسألة الاجتهادية.

أثر التصويب والتخطئة في هذه المسألة:

هذه المسألة من المسائل التي انبنى الخلاف فيها على الخلاف في التصويب والتخطئة، وبيان ذلك كما يلي:

---

(١) انظر: المحصول ٢/ ٧٥٣.

المصوبة يعلقون التكليف في مواطن الاجتهاد بما يظهر للمجتهد من أدلة، فحيث بحث ولم يجد النص مع عدم تقصيره فإن فرضه الاجتهاد حالاً ومآلاً، بمعنى أن ذلك النص الذي لم يبلغ المجتهد لا يعود على اجتهاده بالإبطال فيما مضى بعد الاطلاع عليه، وإنما يلزمه استئناف العمل بالنص، ويصححون عمله باجتهاده فيما مضى، ويسمون الحكم الذي لم يبلغ المجتهد حكماً بالقوة، بمعنى أنه حكمٌ في حقه في حالة الاطلاع عليه فقط، وهذا يؤثر في قضية نقض الاجتهاد بالنصوص كما سيأتي عند بحث مسألة نقض الاجتهاد.

قال الغزالي: " فهو حكمٌ بالقوة لا بالفعل، وإنما يصير حكماً بالبلوغ أو تيسر طريقه على وجه يأثم من لا يصيبه"[1].

فهذا إمعان من الغزالي في ربط الخطأ بالإثم وادعاء التلازم بينهما، فإما أن يكون المجتهد الذي أخطأ النص في المسألة آثماً لتقصيره في البحث، وإما أن يكون معذوراً مصيباً.

فالمصوبة يشبهون بين النسخ وتغيّر حكم القياس في مثل هذه الصورة من جهة المعنى؛ لأن الحكم الأول هنا وهناك قد كان متعبداً به حتى ظهور النص، ثم تغير التعبد لينتقل إلى حكم النص أو القياس الثاني، هكذا يقولون، فكأن التعبد الأول رُفِع بصورة التعبد الثانية.

فقضية التعبد في الموضعين هي التي جعلتهم يسمونه نسخاً من جهة المعنى، ثم إنه يشبه النسخ من جهة براءة الذمة بالعمل على وفق الحكم الأول، وعدم ترتب آثار النقض على ما مضى.

أما المخطئة فإنهم يجعلون تغير حكم القياس الأول بالنص أو قياس جديد أمارةً على أن المجتهد لم يكن متعبداً بالحكم الأول؛ لأن الحق

---

(١) المستصفى ٢/ ٤٣٠.

واحدٌ، وقد بان له أن حكم القياس خاطئ، فوجب عليه اعتقاد عدم التعبد بالخطأ، ونقض ما بني عليه، ولاسيما إذا كان المغيِّر نصاً.

ومن هنا كان الأليق بمنهج المخطئة عدم تسمية تغير حكم القياس نسخاً ولو من جهة المعنى؛ لأنه قد تبين بالكشف عن النص أن حكم القياس منعدمٌ من الأصل، لأنه خطأ، فلم يتعلق به التعبد لا أوّلاً ولا آخراً، وإنما سقط الإثم عن المجتهد في أول الأمر لجهله بالنص، وكذلك صح عمله ظاهراً فقط.

أما عند المصوبة فإن التكليف إنما يتعلق بعلم المجتهد، وحيث لم يبلغه النص فهو متعبدٌ باجتهاده ظاهراً وباطناً، وعمله يقع صحيحاً قطعاً، ثم يتغير التعبد في حقه وحق مقلديه بعد الكشف عن النص.

قال أبو الحسين البصري: " هذا إنما يتم على القول بأن كل مجتهدٍ مصيب؛ لأن القائل بذلك يقول: إن هذا القياس قد تعبد به، ثم رفع، فأما من لا يقول: كل مجتهدٍ مصيب فإنه لا يقول قد تعبد به، فلا يمكن نسخ التعبد به "[١].

وقال الجويني: " المجتهد المتمسك بضربٍ من القياس إذا غلب على ظنه شيءٌ وفي الحادثة نصٌ لم يبلغه، فهو مأمورٌ قطعاً عند الله بما أدى إليه اجتهاده، وإن كان القياس في مخالفة النص مردوداً "[٢].

قال الرازي: " وإن قلنا: المصيب واحدٌ لم يكن القياس الأول متعبداً به، فلم يكن النص الذي وجده آخراً ناسخاً لذلك القياس "[٣].

أما مقتصدة المصوبة، وهم الذين يصوبون المجتهد في عمله ويخطئونه في علمه، فإنهم يفرقون بين رفع حكم القياس بالنص، ورفع

---

(١) المعتمد ٢/ ٤٠٣.

(٢) التلخيص (٤٦٦).

(٣) المحصول ٢/ ٧٥٣.

حكمه بقياس واجتهادٍ آخر، فحيث تغير حكم القياس الأول بالنص فإنه قد تبين أن المجتهد لم يكن متعبداً بالقياس الأول إلا ظاهراً، وهذا معناه أنه غير متعبد بالقياس عند الله تعالى حتى مع عدم علمه بالنص، ولكن سقط عنه الإثم تخفيفاً.

فأما إن كان المغيّر قياساً حادثاً مع تجديد الاجتهاد فإن ذلك لا ينفي تعبد المجتهد بالقياس الأول ظاهراً وباطناً، وهذا معناه أن عمله بالقياس الأول صحيح قطعاً، ولا يعود عليه القياس الجديد بأي صورة من صور النقض فيما مضى، وهذا هو معنى التعبد بالقياس الأول ظاهراً وباطناً.

قال الدبوسي بعد أن قرر المعنى الأخير في صورة تجديد الاجتهاد ثم تغيّره: " بخلاف حادثةٍ فيها نص، ولم يشعر به، وعمل بالرأي بخلافه؛ لأنه كلف العمل بالرأي بشرط أن لا يخالفه نصٌ على ما قاله المخالف؛ لأن النص الذي يخالفه مما ينال حال الحاجة إلى العمل لولا تقصيرٌ منه في الطلب، فإنه لو كان طلبه من قبل أمكنه العمل به حال حاجته"[1].

وفي نظري أن هذا المنهج في التعامل مع تغير حكم القياس هو أعدل المناهج وأوسطها، وهو يتعامل بالاحتياط في مواطن النصوص، فلو لم يكن إلا قيام شبهة التقصير من المجتهد في حال العثور على النص لكفى في نفي التعبد بالاجتهاد فيما مضى، ونقض ما بني عليه من عمل.

أما منهج المخطئة ففيه مبالغة في نقض الاجتهاد حتى والمغيِّر اجتهادٌ مثله، وقد سبق وسيأتي أن المخطئة يسمون النقض بـ(تغير الاجتهاد) في مثل هذه الصورة، وسيأتي مزيدٌ للبحث مع المخطئة والمصوبة في هذا الجانب عند الكلام عن نقض الاجتهاد، فالكلام هنا مرتبطٌ بالكلام هناك.

وبناءً على ما تقدم فإني أرجح التعبد بحكم القياس الأول في صورة واحدة فقط، وهي إذا كان المغيِّر قياساً آخر، وحينئذٍ لا مشاحة في

---

(١) تقويم الأدلة (٤١٤).

الاصطلاح فقد يسمى نسخاً من جهة المعنى، وقد يمنع حفاظاً على تميز الاصطلاح، وعدم خلطه بما ليس نسخاً على الحقيقة.

وأشير ختاماً إلى أن الآمدي والهندي لم يصححا البناء على التصويب والتخطئة في هذه المسألة، فمنعوا تسمية تغير حكم القياس نسخاً بعد النبي ﷺ، وذكرا أن ذلك لا يصح على كلا المنهجين التخطئة والتصويب(١).

وهذا في نظري التفات منهم إلى اصطلاح الأصوليين في النسخ، وأنه عندهم مترددٌ بين الرفع أو البيان بناءً على الاختلاف المشهور، وهذا المعنى لا يمكن استصحابه في صورة تغير حكم القياس بعد زمن النبي ﷺ، لكن قد سبق أن بينت أن إطلاق النسخ على هذه الصورة لم يلتفت إلى حقيقة النسخ، وإنما سماه من سماه نسخاً تجوزاً؛ لوجود شبه من جهة التعبد بالحكمين الأول والثاني على منهج المصوبة، وهذا ظاهر؛ لذا وجدت البصري والرازي يسميه نسخاً من جهة (المعنى) وهذا يختلف عن النسخ من جهة اللفظ(٢).

فإذن ليس سديداً نفي صحة التسمية أو الإطلاق على كلا المنهجين، بل يبقى النفي مستقيماً على منهج المخطئة فقط، والله أعلم.



(١) انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ٢٠٣، نهاية الوصول ٦/ ٢٣٧٥.

(٢) انظر: المعتمد ٢/ ٤٠٣، المحصول ٢/ ٧٥٣.

المطلب الخامس

تخصيص العلة

هذه المسألة يبحثها الأصوليون عند الكلام عن اطراد العلة، ولها علاقة بالكلام عن النقض[1] كقادحٍ من قوادح القياس؛ لأن المانع من تخصيص العلة يسمِّي تخلف الحكم مع وجودها نقضاً، بينما من يختار جواز التخصيص يقول بجواز النقض في هذه الصورة، ولا يراه قادحاً، في حين أن الجميع يتفق على أن النقض يبطل العلل، ولكن القائلين بالتخصيص لا يسمونه نقضاً.

وصورة المسألة أن العلة في القياس قد توجد في محلٍّ ما مع تخلف الحكم عنها، فبعض العلماء يشترط الاطراد في العلل فيفسد العلة لتخلف الحكم عنها في هذا المحل، ويأتي الإيراد من جهة المعترض باسم النقض، فيكون سؤالاً صحيحاً.

ولكن بعض العلماء يرى أن العلة لا تبطُل في هذه الصورة؛ لأن الحكم تخلّفَ عنها لقيام مانعٍ أو تخلف شرط، ويسمي هذه الحالة "تخصيص العلة" وكأن العلة توصف بالعموم بالنظر لتعدد المحالّ، فتخصيص بعض المحالّ عن تأثير العلة لا يبطل تأثيرها في بقية المواطن، فإذن لا يشترط اطراد العلة، ولا يتوجه سؤال النقض عند هؤلاء[2].

---

(١) النقض: هو وجود الوصف بدون الحكم. انظر: الحدود (٧٦)، كتاب الجدل (٤٣٠).

(٢) انظر: الفصول ٢/٣٥٦، العدة ٤/١٣٨٦، أصول السرخسي ٢/٢٠٨، التمهيد ٤/٦٩، الجدل لابن عقيل (٤٣٠)، كشف الأسرار للنسفي ٢/٣١٠، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٤٦، تحفة المسؤول ٤/٣٨، ٣٩، تيسير التحرير ٤/٩.

والحقيقة أن الكلام في هذه المسألة كلام طويل ومتشعب ومشكل، وقد قال عنها ابن السبكي: "الكلام في النقض من عظائم المشكلات أصولاً وجدلاً"(١)، وقد بحثها الأصوليون بنفَسٍ عميق، ولاسيما فقهاء الحنفية، وسوف أكتفي هنا بالإشارة إلى القدر الذي يفي بالغرض من إيرادها في سياق دراسة الأثر الأصولي لقاعدة التصويب والتخطئة.

الأقوال في المسألة:

لقد تعددت الأقوال الأصولية في مسألة تخصيص العلة، ويمكن ردها إلى أربعة أقوال:

القول الأول: جواز تخصيص العلة مطلقاً، أي سواءً كانت منصوصة أو مستنبطة، وينسب هذا الرأي لأكثر الحنفية، والمالكية، والحنابلة، وبعض الشافعية، ونسب لعامة المعتزلة.

القول الثاني: المنع من تخصيص العلة مطلقاً، منصوصة أو مستنبطة، واختاره أكثر الشافعية، والباقلاني، واختاره أبو الحسين البصري من المعتزلة، والقاضي أبو يعلى من الحنابلة.

القول الثالث: المنع من تخصيص العلة المستنبطة دون المنصوصة.

القول الرابع: جواز تخصيص العلة مطلقاً بشرط بيان المانع، فلا يكفي ادعاء التخصيص من دون ذكر المانع المعتبر(٢).

وهناك أقوالٌ أخرى أوصلها بعضهم إلى تسعة أقوال(٣) ولكنني

---

(١) الإبهاج ٣/ ٨٥.

(٢) انظر هذه الأقوال في: الفصول ٢/ ٣٥٦، المعتمد ٢/ ٢٨٤، شرح العمد ٢/ ١٣١، العدة ٤/ ١٣٨٦، أصول السرخسي ٢/ ٢٠٨، التمهيد ٤/ ٦٩، المحصول ٤/ ١٢٣٣، الإحكام للآمدي ٣/ ٢٧٤، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣١١، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٤٦، الإبهاج ٣/ ٨٥، تيسير التحرير ٤/ ٩، التقرير والتحبير ٣/ ٢١٩، فتح الغفار ٣/ ٤٢.

(٣) انظر: الإبهاج ٣/ ٨٥، ٨٦.

أعرضت عن استقصاء الأقوال، أو تحقيق نسبتها؛ لأنه خارجٌ عن مقصود بحثي.

ومما تجدر الإشارة إليه أن علماء الحنفية كانوا الأكثر بحثاً وتحقيقاً في مسألة تخصيص العلة، وقد اختلفوا كثيراً في تحقيق قول الإمام وصاحبيه فيها، وقد اختار مشائخ ما وراء النهر المنع، إلا الدبوسي فإنه أجاز تخصيص العلة، فأما أكثر العراقيين فقد قالوا بالجواز، ومنهم الكرخي والجصاص[١].

ومما يُظهر عناية علماء الحنفية بالمسألة أن المانعين منهم لما وجدوا الأظهر من اختيارَيْ الشافعي المنعَ من تخصيص العلة جعلوا ذلك الاختيار من مرجحات أصل المذهب الشافعي:

جاء في التقرير والتحبير: " وهو المنسوب إلى الشافعي وأصحابه، ويعده أصحابنا في جملة مرجحات مذهب الشافعي على غيره، ويقولون: عِللهُ سليمة عن الانتقاض، جارية على مقتضاها، لا يصدها صادٌّ"[٢].

وفي جانب المجيزين نجد الجصاص يقدح في خبر من نقل عن شيوخ المذهب المتقدمين منع تخصيص العلة، فيقول:

"وما أعلم أحداً من أصحابنا وشيوخنا أنكر أن يكون ذلك من مذهبهم، إلا بعض من كان ههنا بمدينة السلام في عصرنا من الشيوخ، فإنه كان ينفي أن يكون القول بتخصيص العلة من مذاهبهم، وله مناكير في هذا الباب في أجوبة مسائلهم، لا تُخيَّل على من له أدنى رياضة بفقههم"[٣].

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ٣٥٦، أصول السرخسي ٢/ ٢٠٨، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣١١، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٤٦، جامع الأسرار ٤/ ١٠٨٠، تيسير التحرير ٤/ ٩، التقرير والتحبير ٣/ ٢١٩.

(٢) التقرير والتحبير ٣/ ٢١٩.

(٣) الفصول ٢/ ٣٥٦.

* **موازنة وتقويم:**

الخلاف في هذه المسألة لفظيٌّ عند التحقيق، فلا تظهر له ثمرة عند التطبيق؛ لذا فالترجيح في هذا المقام هيّنٌ[١].

قال الجويني: " وهذه المسألة عندنا قريبة المأخذ، نزرة الفائدة، ليس فيها جدوى من طريق المعنى "[٢].

وقال ابن نجيم: "وهذا نزاع قليل الجدوى"[٣].

وبيان ذلك أن المانع من تخصيص العلة يقبل من المجيز في محل التخلف أن يدعي أن الحكم تخلف لتخلف علته، وذلك بأن يفسر وجود المانع بأنه انتفاءٌ لجزء العلة؛ لأن انتفاء المانع جزءٌ للعلة أو شرطٌ لها، ويؤكد ذلك أن الذين يصححون قادح النقض يقبلون في جواب المستدل منع وجود العلة في صورة النقض، وهذا معناه أن الخلاف بين المستدل الذي يجيز تخصيص العلة، والمعترض الذي يمنع تخصيصها ويورد قادح النقض إنما هو في تفسير تخلف الحكم في هذه الصورة، فمانع التخصيص يفسر تخلف الحكم بتخلف العلة، والمجيز يردُّ التخلف لوجود المانع، وهذا يجعل الخلاف بينهما في العبارة فقط[٤].

أما من جهة الجدل والمناظرة فقد يكون الأقرب في هذه الصورة تفسير تخلف الحكم بانتفاء العلة، واختيار ذلك جواباً عن قادح النقض؛ لأن هذا التفسير يخرج المستدل والمعترض من إشكالية تعارض العلل؛ لأننا إن افترضنا المانع في صورة التخلف علةً، فهذا معناه تعارض العلتين،

---

(١) انظر: البرهان ٢/ ٩٩٩، فتح الغفار ٣/ ٤٢، الخلاف اللفظي عند الأصوليين لـ أ.د.عبدالكريم النملة ٢/ ١٧٢.

(٢) البرهان ٢/ ٩٩٩.

(٣) فتح الغفار ٣/ ٤٢.

(٤) انظر: روضة الناظر ٣/ ٩٣٨، الإحكام للآمدي ٤/ ١٠٨.

وإن افترضناه وصفاً زائداً فهذا معناه احتمال زيادة وصفٍ أو نقصانه في العلة الأصلية، وهذا كفيلٌ بإبطالها[١].

قال ابن نجيم: " ولعل الحق أن تمشية العلة عند ظهور صورة نقضٍ على انتفاء الحكم لانتفاء العلة أكثر حذقاً في صنعة الاستدلال من الوجه الآخر؛ لسلامته عن كون الوصف علةً فيهما "[٢].

العلاقة بين التصويب والتخطئة وتخصيص العلة:

أكثر من أبرز مسألة تخصيص العلة، وربطها بالقول في التصويب والتخطئة هم علماء المذهب الحنفي المتأخرون، فمثلاً نجد صاحب المنار يرتب أول ثمرة لاختيار التخطئة في مواطن الاجتهاد بأسلوب التعليل عندما قال: " ولهذا قلنا لا يجوز تخصيص العلة "[٣].

أي: ولكون المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة.

وقد كان أول من ربط بين القول بجواز تخصيص العلل والقول بتصويب المجتهدين السرخسي في أصوله، حيث منع التخصيص، وجعل يلزم المجيزين ببعض أصول المعتزلة ومنها تصويب المجتهدين.

قال - رحمه الله -: " فمن جوز تخصيص العلة لا يجد بداً من القول بتصويب المجتهدين أجمع، وعصمة الاجتهاد عن احتمال الخطأ والفساد كعصمة النص من ذلك، وهذا تصريحٌ بأن كل مجتهدٍ مصيبٌ لما هو الحق حقيقةً، وأن الاجتهاد يوجب علم اليقين، وفيه قولٌ بوجوب الأصلح، وفيه من وجهٍ آخر قولٌ بالمنزلة بين المنزلتين، وبالخلود في النار لأصحاب الكبائر إذا ماتوا قبل التوبة، فهذا معنى قولنا: إن في القول بجواز تخصيص

---

(١) انظر: الجدل ٣٠١، ٣٠٣، فتح الغفار ٣/ ٤٣.
(٢) فتح الغفار ٣/ ٤٣.
(٣) المنار مع شرح المؤلف كشف الأسرار ٢/ ٣١٠.

العلة ميلاً إلى أصول المعتزلة من وجوه "[١].

وقال ابن عقيل الحنبلي معللاً المنع من تخصيص العلة على أصول الحنابلة: " ولأن القول بتخصيص العلة يفضي إلى القول بتكافؤ الأدلة "[٢].

---

(١) أصول السرخسي ٢/ ٢١١، ٢١٢.

(٢) الجدل (٣٠٣).

طريقة البناء:

لقد وضح بعض علماء الحنفية العلاقة بين القول بجواز تخصيص العلل والقول بتصويب المجتهدين، ثم كان لهم موقفٌ من هذه العلاقة ما بين مؤيد ومعارضٍ ومفصل كما يلي:

قال البخاري: " فإذا جاز تخصيص العلة أمكن لكل مجتهد إذا ورد عليه نقضٌ في علته أن يقول خُصِّصَت علتي بدليل، ويتخلص عن النقض، فسلم اجتهاده عن الخطأ والمناقضة، فيكون اجتهاد كل مجتهدٍ صواباً، ولم يوجد في الدنيا مناقض "(١).

ومعنى هذا الكلام أن المجتهد على قاعدة المصوبة لن يستطيع قبول قادح النقض؛ لأنه لو قبله فقد حكم على اجتهاده السابق بالخطأ، وهو خلاف أصلهم في مواطن الاجتهاد، فكان أقوى جواب للتخلص من نقض الأقيسة ادعاء تخصيص العلل في مواطن النقض، فهذا يحفظ القياس من الخطأ، فكلما أورد المعترض على المستدل صورة من صور النقض بادره بادعاء التخصيص وسلامة العلة.

وهذه الطريقة في البناء ارتضاها السرخسي، والنسفي، ولم يقبلها البخاري وابن الهمام وابن أمير الحاج وأمير بادشاه وابن نجيم، فبينوا أن البناء غير صحيح، وأنه لا علاقة بين القول بتخصيص العلل والقول بتصويب الاجتهاد؛ لأن المستدل مطالبٌ في محل النقض بإبداء مانعٍ صالحٍ للتخصيص، وهذا ليس بالأمر الهيّن عند كل موطنٍ تخلف فيه الحكم عن علته(٢).

قال البخاري: " إنما يلزم من التخصيص تصويب كل مجتهدٍ إذا قبل

---

(١) كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٥٣.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢١١، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣١١، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٥٣، تيسير التحرير ٤/ ١٧، التقرير والتحبير ٣/ ٢٢٤، فتح الغفار ٣/ ٤٣.

منه مجرد قوله: خص لمانع، أما إذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك؛ إذ لا يتيسر لكل مجتهد أن يبين علةً مؤثرة فيما ذهب إليه، ثم يبين عند ورود النقض عليها مانعاً صالحاً "(١).

أي فليس يلزم تصويب الاجتهاد والحال ما ذكر، بل هناك بعض المجتهدين سينقطع عند المطالبة ببيان المانع بشرطه، وحينئذٍ سيُحكم بخطأ علته وقياسه، فلا يلزم القول بالتصويب على كل حال.

وجاء في تيسير التحرير: " الحق أنه لا بد من بيان مانعٍ صالح للتخصيص "(٢).

ومن وجهٍ آخر فقد حاول هؤلاء إلزام من ربط القول بالتخصيص بالقول بالتصويب بنفس البناء في حالة المنع من تخصيص العلة؛ لأن المعترض الذي يمنع من التخصيص سيقبل من المستدل منع وجود العلة حالة تخلف الحكم لانتفاء جزئها بوجود المانع، وهذا مؤداه أن كل قائس لن يعجزه قادح النقض، فكلما أورد المعترض موطناً تخلف فيه الحكم عن العلة فسيدعي أن العلة غير موجودة في المحل، وهذا يؤول إلى تصويب جميع المجتهدين.

قال ابن نجيم: " وأما أن يترتب على ذلك فائدة علمية يترتب عليها حكمٌ أصلي كتصويب كل مجتهد أو القول بوجوب الأصلح فليس كذلك؛ لأن انتفاء العلة على هذا الوجه المذكور يستلزم زيادة وصفٍ أو نقصانه، أعني الذي سماه المخصص مانعاً، فإن كان القول بالتخصيص يستلزم التصويب والأصلح كان القول بانتفاء الحكم لانتفاء العلة كذلك؛ لأن لازم اللازم لازم "(٣).

---

(١) تقويم الأدلة (٤١٤).
(٢) تيسير التحرير ٤/ ١٧.
(٣) فتح الغفار ٣/ ٤٣.

أي فيتخلص المجتهد عن النقض بهذا الجواب كما يتخلص عنه بادعاء التخصيص، والحاصل على كلا الاحتمالين تصويب الاجتهاد.

وقد حاول ابن أمير الحاج أن يلتزم على أصل مذهبه الحنفي ضرباً من ضروب التصويب في القول بجواز تخصيص العلل، وهو تصويب عمل المجتهد دون علمه، وهي مقولة مقتصدة المصوبة التي يختارها أكثر الحنفية، فقال: " إنما يلزم منه التصويب في حق العمل لا في حق الحكم الثابت عند الله، كما روي عن أبي حنيفة - رحمه الله - أنه قال: كل مجتهد مصيب، والحق عند الله واحد، وهذا لا يؤدي إلى القول بوجوب الأصلح على الله تعالى، بل غايته وقوع الأصلح، والقول بوجوب الأصلح باطلٌ، لا بوقوعه منه تعالى؛ لاتفاق الفقهاء على أن أفعال العباد وأحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، كما تنادي به تعليلاتهم في شرعية المعاملات والعقوبات "[1].

فهذا توجيهٌ قريب جداً، وملائمٌ لأصل الحنفية في التصويب؛ فإننا قد نصوب عمل المجتهد بقياسه الأول، مع اعتقادنا خطأه بعد توجه النقض، وهذا لا يعصم علمه من الخطأ، بل يعصم عمله فقط على أصل القوم.

ثم هب أنه يلزم من القول بالتخصيص اقتحام نظرية المتكلمين في التصويب من المعتزلة وغيرهم، فإنه مع ذلك لا يسوغ لأحدٍ أن يلزم القائلين بالتخصيص بأصول المعتزلة كما فعل السرخسي؛ لأن التصويب - كما سبق في دراسة أصوله -لا يقوم على أصول المعتزلة فقط، بل له أصول أوسع قد يشترك فيها مع المعتزلة غيرُهم، بدليل أننا نجد قائلين بالتصويب من خارج مدرسة الاعتزال، وهذا يؤكد عدم الاشتراك في منطلقات التصويب وأصوله التي بني عليها.

قال البخاري: "ولئن سلمنا أن التخصيص يؤدي إلى تصويب كل

(١) التقرير والتحبير ٣/ ٢٢٤.

مجتهد، فلا يلزم من ذلك وجوب القول بالأصلح؛ فإن كثيراً من المتبحرين في العلم من أهل السنة ذهبوا إلى التصويب مع إنكارهم القول بالأصلح غاية الإنكار، وبنوا ذلك على استحالة تكليف ما لا يطاق"(١).

وأختم القول في مسألة تخصيص العلة بالإشارة إلى نقاط:

النقطة الأولى: قد تبين أن مسألة تخصيص العلة عريّة عن ثمرةٍ عند التطبيق، فإذن لا جدوى من المبالغة في إلزام القائلين بالتخصيص بأصول المعتزلة.

النقطة الثانية: مما يؤكد عدم صحة الربط بين القول بجواز التخصيص والقول بالتصويب أن المحققين من المصوبة منعوا تخصيص العلة، وقد كانوا أولى الناس بطرد أصولهم في هذه المسألة، كالقاضي عبدالجبار، وأبي الحسين البصري والقاضي الباقلاني(٢) بل إن هذا الأخير قد عهد منه مراعاة أصله في التصويب في أدق الجزئيات فكيف بمسألة يشبه البحث فيها البحث في أمهات المسائل الأصولية، مع ملاحظة أن أصله في التصويب لم يكن غائباً عنه وهو يبحث هذه المسألة، بدليل أنه نصبه عذراً لمن خالفه فقال بالجواز.

قال - رحمه الله -: "المسألة من المجتهدات، فلا نقطع فيها بجواب، وكل من أخذ فيها بموجب غلبة ظنه فهو مصيب"(٣).

الثالثة: على التسليم بالتلازم بين الأصلين، فإن هذا التلازم ليس بإطلاق، وإنما في مواضع النقض فقط، وهب أننا أغلقنا باب نقض العلل بالجملة فإن التخطئة واردة في أبواب أخرى كالممانعة(٤)، وفساد

---

(١) كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٥٤.

(٢) انظر: المعتمد ٢/ ٢٨٤، شرح العمد ٢/ ١٣٦، التلخيص (٤٨٠).

(٣) التلخيص (٤٨٠).

(٤) الممانعة: امتناع السائل عن قبول ما أوجبه المعلل من غير دليل. انظر: كتاب الجدل (٤٠٣)، التعريفات (١٢١).

الوضع[١]، والقلب[٢]، وغيرها من قوادح القياس،

وناتجها أن القائسين يخطئون ويصيبون، وهو المقصود[٣].

الرابعة: يبدو أن هناك أصولاً أقوى أثرت في الخلاف في مسألة تخصيص العلة، ومن تلك الأصول:

النظر لحقيقة العلة:

فمن فسر العلة بالباعث على الحكم فالأليق بأصله القول بجواز تخصيص العلل؛ لأن عدم المانع ووجود الشرط لا يدخل في حقيقة الباعث، فأما من فسرها بالمعرف أو الأمارة فإن حقيقتها حينئذٍ تشمل انتفاء الموانع وتحقق الشروط فيمتنع التخصيص، ويتعين على المستدل أن يجيب عن سؤال النقض بغير ادعاء التخصيص.

قال الرازي: " إذا فسرنا العلة بالداعي أو الموجب لم نجعل العدم جزءاً من العلة، بل كاشفاً عن حدوث جزء العلة، ومن يجوز التخصيص لا يقول بذلك، وإن فسرناها بالأمارة ظهر الخلاف في المعنى أيضاً؛ لأن من أثبت العلة بالمناسبة بحث عن ذلك القيد العدمي، فإن وجد فيه مناسبة صحح العلة، وإلا أبطلها "[٤].

وجاء في التقرير والتحبير: " فرجع الخلاف في تخصيص العلة خلافاً لفظياً مبنياً على تفسيرها، أهي الباعث على الحكم، أو هي جملة ما يتوقف عليه الحكم؟ فإن فسرت بالباعث على الحكم فليس عدم المانع ووجود

---

(١) فساد الوضع: أن يبين أن الحكم المعلّق على العلة تقتضي العلة نقيضه. انظر: روضة الناظر ٣/ ٩٣١.

(٢) القلب: أن يعلّق على علة المستدل بمقتضى حكمه، ويقيس على الأصل الذي قاس عليه، ولا يغير من أوصافه شيئاً. انظر: شرح اللمع ٢/ ٩١٦، ٩١٧.

(٣) انظر: التقرير والتحبير ٣/ ٢٢٤.

(٤) المحصول ٤/ ١٢٣٦.

الشرط من الباعث في شيء، فجاز النقض، وإن فسرت بالمستلزم فوجوده وجود الحكم، فحينئذٍ لم يجز النقض"[١].

دخول العموم في المعاني:

وبنى بعضهم الخلاف في جواز تخصيص العلة على الخلاف في مسألة دخول العموم في المعاني، فمن يقول إن المعاني لا عموم لها يمنع تخصيص العلة؛ لأنها معنى، والمعاني لا يدخلها العموم، وجواز التخصيص فرع القول بجواز العموم.

فأما من يقول بالعموم في المعاني فإنه يجيز تخصيص العلة؛ فالعلة توصف بالعموم باعتبار تعدد المحال، ثم تخرج بعض الصور عن تأثير العلة فتكون خارجة عن هذا العموم[٢].



(١) التقرير والتحبير ٣/ ٢٢٤.

(٢) انظر: تيسير التحرير ٤/ ١٥، التقرير والتحبير ٣/ ٢٢٢، فتح الغفار ٣/ ٤٢.

المبحث الرابع

أثر التصويب والتخطئة في حجية قول الصحابي

إذا قال الصحابي قولاً في مسألةٍ من الدين، يدخلها الرأي والاجتهاد، ولم ينتشر قوله في البقية، ولم يعلم له مخالفٌ، فهل يكون حجةً على من بعد عصر الصحابة من مجتهدي التابعين فمن بعدهم؟

هذه المسألة يترجم لها الأصوليون بـ" قول الصحابي " وقد اختلفوا في حجيته؛ لذا فهم يوردونه ضمن الأدلة المختلف في الاحتجاج بها، وقبل عرض الخلاف أشير إلى مواطن الاتفاق:

أولاً: لا خلاف بين الأصوليين أن قول الصحابي يكون حجةً في تلك المسائل التي لا تخضع للرأي أو الاجتهاد، بل ترجع إلى النص والتوقيف؛ لأنه يُعلم يقيناً أن الصحابي لا يخبر فيها عن رأيه، بل يرجع فيها إلى التوقيف[١].

ثانياً: لا خلاف بين الأصوليين أن قول الصحابي ليس بحجة في حالة اختلاف الصحابة على قولين أو أكثر؛ لأن قوله ليس بأولى من قول غيره في هذه الحال، ولكن المجتهد لا يخرج عن أقاويلهم في هذه الصورة، بل قد نقل عن الإمام أحمد أنه كان يخير المجتهد في تقليد من شاء حالة اختلاف الصحابة[٢].

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ١٧٤، أصول السرخسي ٢/ ١١٠، البحر المحيط ٦/ ٦٣، أصول الفقه لـ أ.د.عياض السلمي (١٨٥).

(٢) انظر: البحر المحيط ٦/ ٥٣، المسودة (٤٧٠).

ثالثاً: لا خلاف بين الأصوليين أن قول الصحابي ليس بحجة على غيره من الصحابة؛ لأنه لا مزية له عليهم في هذا الباب، فالمعنى الذي ترجح به قوله على غيره من المجتهدين عند القائل بالحجية غير موجود في هذه الحالة، وقد نقل الاتفاق سيف الدين الآمدي(١).

رابعاً: إذا اشتهر قول الصحابي وانتشر في بقية الصحابة، ومع ذلك لم ينقل الخلاف، فهنا يكون الكلام في حجية قوله من باب الكلام في حجية الإجماع السكوتي لا من قبيل حجية قوله ذاته، فالحجية مأخوذة من قوله مع سكوت الباقين(٢).

إذا تمهد ما تقدم فقد وقع الخلاف في حجية قول الصحابي على أقوال:

القول الأول: أن قول الصحابي حجة مقدمة على القياس، وهو مذهب الإمام مالك، ومذهب الإمام الشافعي في القديم، ورواية عند الإمام أحمد.

القول الثاني: أن قول الصحابي ليس بحجة مطلقاً، وهو مذهب الإمام الشافعي في الجديد، ورواية عند الإمام أحمد، ونسب للمعتزلة والأشاعرة.

القول الثالث: أن قول الصحابي حجة إن خالف القياس، وإلا فلا يكون حجة.

القول الرابع: حصر الحجية في قول الشيخين أبي بكرٍ وعمر رضي الله عنهما(٣).

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ١٨٢، البحر المحيط ٦/ ٥٣.

(٢) انظر: شرح اللمع ٢/ ٧٤٢.

(٣) انظر الخلاف في هذا الأصل في: الفصول ٢/ ١٧٢، تقويم الأدلة (٢٥٦)، العدة ٤/ ١١٧٨، قواطع الأدلة ٢/ ٩، أصول السرخسي ٢/ ١٠٥، التمهيد ٣/ ٣٣٠، المستصفى ٢/ ٤٠٠، المحصول ٤/ ١٤٤٨، الإحكام للآمدي ٤/ ١٨٢.

*** موازنة وتقويم:**

يترجح عندي أن قول الصحابي ليس بحجة بإطلاق، ولكن إن عضده القياس فإنه يكون مرجحاً، كما أن تقليده يأتي في مرتبة الاجتهاد، فالمجتهد مخيرٌ بين الاجتهاد، أو تقليد الصحابي في ذلك القول المنقول عنه، وذلك لما يلي:

أولاً: أن الصحابي كغيره من المجتهدين يخطئ ويصيب، وليس معصوماً عن الخطأ في هذا الباب، فكما أن قول التابعي ليس بحجة على غيره فكذا الصحابي(١).

ثانياً: أن قول الصحابي إن عضده القياس يترجح على اجتهاد من بعده؛ لأن اجتهاد الصحابي أقرب إلى الصواب، وأبعد عن الخطأ، لاسيما وقد عضده القياس، فكأن المجتهد يتبع الرأي ويقلد الصحابي في آنٍ واحد(٢).

ثالثاً: القول بعدم حجية قول الصحابي مع القول بجواز تقليده حتى للمجتهدين فيه اعتدال وتوسط بين الأقاويل، فالصحابة حضروا التنزيل، وسمعوا من النبي ﷺ، فهذا يجعل لتقليدهم مزية على تقليد غيرهم؛ لذا كان من الواجب استثناء تقليدهم من قاعدة تقليد المجتهد لمجتهد غيره، فيبقى المجتهد مخيراً في مثل هذه المسائل بين الاجتهاد والتقليد، فإن غلّب الورع قلد الصحابي واكتفى بذلك، وإن غلّب الرأي خاض في المسألة خوض المجتهدين، واسترشد بقول الصحابي عند الترجيح(٣).

---

(١) انظر: العدة ٤/ ١١٩٠، قواطع الأدلة ٢/ ١٠، المستصفى ٢/ ٤٠٠، الإحكام للآمدي ٤/ ١٨٣، شرح مختصر الروضة ٣/ ١٨٧.

(٢) انظر: المحصول ٤/ ١٤٥٠.

(٣) انظر: إعلام الموقعين ٢/ ٢٢٢ فمع أن ابن القيم شدد في المنع من التقليد إلا أنه جعل لتقليد الصحابة رضوان الله عليهم مزية عن تقليد غيرهم من المجتهدين، حتى وإن كان المقلِّد مجتهداً.

أثر التصويب والتخطئة في حجية قول الصحابي:

ظهر أثر قاعدة التصويب والتخطئة عند الاستدلال للمختلفين في هذه المسألة، وذلك كما يلي:

أولاً: استدل المانعون بقاعدة التخطئة، فقالوا إن اجتهاد الصحابي يساوي اجتهاد غيره في احتمال الخطأ، فكيف يكون حجةً مع أنه يحتمل الصواب والخطأ؟![1]

قال الغزالي: " من يجوز عليه الغلط والسهو، ولم تثبت عصمته عنه، فلا حجة في قوله، فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطأ؟ "[2].

وقال الآمدي: " الصحابي من أهل الاجتهاد، والخطأ ممكنٌ عليه "[3].

وقد أجاب القائلون بالحجية بأن احتمال الخطأ في الدليل لا يمنع القول بالحجية، كما في القياس وخبر الواحد، فاحتمال خطأ الرواة، واحتمال الخطأ في القياس لم يمنعا الاحتجاج بهذين الدليلين، فكذا قول الصحابي[4].

والحقيقة أن إيراد المانع وجيه جداً؛ فإن قول الصحابي إذا كان من طريق الاجتهاد يحتمل الخطأ في ذاته لا محالة، يشهد لذلك أن الصحابة رضوان الله عليهم قد اختلفوا في مواطن الاجتهاد، وخطّأ بعضهم بعضاً، مما يؤكد أنهم يخطئون ويصيبون كغيرهم من المجتهدين.

أما الجواب الذي يذكره أصحاب الحجية فليس وجيهاً؛ لأن هناك

---

(١) انظر: العدة ٤/ ١١٩٠، شرح اللمع ٢/ ٧٤٢، قواطع الأدلة ٢/ ١٠، التمهيد ٣/ ٣٣٦، المستصفى ٢/ ٤٠٠، الإحكام للآمدي ٤/ ١٨٣، شرح مختصر الروضة ٣/ ١٨٧.

(٢) المستصفى ٢/ ٤٠٠.

(٣) الإحكام للآمدي ٤/ ١٨٣.

(٤) انظر: العدة ٤/ ١١٩٠، شرح مختصر الروضة ٣/ ١٨٨.

فرقاً بين احتمال الخطأ في الموضعين، فخبر الآحاد عندما يحتمل الخطأ فذلك متعلقٌ بالطريق لا بذات المتن، فلو جزمنا أن الرسول قاله لسقطت كل الاحتمالات، وكذلك القياس، فاحتمال الخطأ ليس في ذات القياس وإنما في استعمال القائس له، بل إننا على أصول المخطئة نقطع بأن في كل مسألةٍ اجتهادية قياساً صحيحاً في نفس الأمر، لكننا لا نقطع بتعيينه في جهة من جهات الخلاف، أما احتمال خطأ الصحابي فهو احتمال في ذات الدليل فمَنَع القول بالحجية.

ثانياً: ذكر بعض الأصوليين استدلال القائلين بالحجية بمنهج التصويب لتحقيق حجية قول الصحابي في مواطن الاجتهاد، وذلك كما يلي:

قول المجتهد في مسائل الاجتهاد صوابٌ، وكل صواب جائزٌ **اتباعه**، فيكون قول الصحابي من جهة الاجتهاد صوابٌ، فيجوز اتباعه؛ لأنه لا يحتمل الخطأ الذي زعمه المانع.

قال أبو الخطاب: " واحتج بأن قول المجتهد صوابٌ، وكل صواب فجائزٌ اتباعه ".[1]

ولم يرتض أبو الخطاب هذا الاستدلال، فناقشه بقوله: " الجواب: أن من يقول الحق في واحد لا يسلم ذلك، ومن يقول كل مجتهد مصيب هو صوابٌ في حق نفسه لا في حق غيره، ألا ترى أنه (لو أدى المقتدى اجتهاده إلى خلاف قول المجتهد لم يجز له اتباعه)[2]، وكذلك ما اختلف الصحابة على قولين في المسألة لم يكن للمجتهد أن يقلد أيهما كان، بل يجتهد، فبان أنا نصوب قوله في حق نفسه لا في حق غيره"[3].

والحقيقة أن تفسير أبي الخطاب لمنهج المصوبة فيه تساهل، وإلا فإن

---

(١) التمهيد ٣/ ٣٤٥.
(٢) العبارة التي بين القوسين مضطربة في الأصل، ولم تتحرر عندي.
(٣) التمهيد ٣/ ٣٤٥.

المصوبة لم يقتصروا على تصويب المجتهد عند نفسه؛ لأن هذا المعنى لا جدوى من السعي خلفه؛ لأن المخطئة يوافقون عليه، بل إن المجتهد لم يؤمر باتباع ظنه إلا لاعتقاده صواب نفسه، أما لو اعتقد الخطأ فأنى يكون هذا التكليف!

فالمصوبة يرون المجتهد مصيباً عند نفسه وعند غيره، وأقصد هنا طريقة المتكلمين في التصويب، والتي ترجع إلى نفي مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد، ويظهر جلياً في مواطن عدة من دراسة الأثر الأصولي، ومن ذلك أننا ذكرنا احتجاج مانع حجية الإجماع السكوتي باحتمال أن المجتهد إنما سكت لأنه يعتقد كل مجتهد مصيب، فهذا معناه أن الصواب أوسع مما ذكر أبو الخطاب.

والمقصود هنا أنه لو سُلِّم القول بالتصويب لكان القول بحجية قول الصحابي أقوى وأقرب؛ لأن احتمال الخطأ قد انتفى، وبقِيَتْ الصحبة تُرجِّح قوله على قول غيره من المجتهدين بعده.

وقد منع أبو الحسين البصري حجية قول الصحابي على كلا الأصلين، أصل المخطئة، وأصل المصوبة، فقال: " وإنما لم يقطع على أنه صواب؛ لأن من يقول إن الحق في واحدٍ يجوّز أن يكون خطأً، ومن يقول إن كل مجتهد مصيب يجوّز خطأ غيره إذا لم تكن المسألة من مسائل الاجتهاد، وإن كانت من مسائل الاجتهاد فإنما يحكم بأنه مصيبٌ إذا استوفى الاجتهاد، ولم يقل بأول خاطر، وليس يعلم أحدٌ من غيره أنه لم يضّجع[1] في اجتهاده؛ فلذلك لم يقطع على أن القول صوابٌ على الإطلاق "[2].

(١) جاء في القاموس: " ضجع: كمنع، ضجعاً وضُجوعاً: وضع جنبه بالأرض، كانضجع، واضطجع، واضّجع، والْطجع ". القاموس المحيط (٩٥٧).

(٢) المعتمد ٢/ ٧١.

وهذا كلامٌ فيه ما فيه؛ إذ كيف لا نقطع بأن المجتهد إذا كان من الصحابة الكرام قد استوفى شرائط الاجتهاد، وبلغ به غاية استطاعته؟!

عدالة الصحابة تفرض علينا القطع بأن اجتهادهم صوابٌ على أصل المصوبة؛ لأن سبَبيْ الظن قد انتفيا:

الأول: عدم تعيين الحكم **والثاني**: الخلل في الاجتهاد.

وقد أورد أبو الحسين البصري اعتراضاً من مانع الحجية مفاده أن من لم ينقل قوله في المسألة من بقية الصحابة لا يخلو حالهم إما أن يكونوا لم يجتهدوا، أو اجتهدوا وسكتوا عن الإنكار، وكلا الاحتمالين ممتنع.

فأجاب بقوله: " لا يصح ذلك على قول من قال: كل مجتهد مصيب؛ لأن القول الذي قاله من لم ينتشر قوله فهو صوابٌ، فما عدلوا بأجمعهم عن الصواب، وإنما يتم ذلك على قول من قال: إن الحق في واحدٍ "(١).

والحقيقة أن هذه الإشارة تتعلق بقضية الإنكار في مواطن الاجتهاد، وهي قضيةٌ تنطلق في بعض جوانبها من قاعدة التصويب والتخطئة، وسيأتي بحثها عند دراسة الأثر في الاجتهاد والتقليد والفتوى إن شاء الله تعالى.



(١) المصدر السابق ٢/ ٤٣٤.

المبحث الخامس
أثر التصويب والتخطئة في المصالح

الشريعة الإسلامية بنيت أحكامها على المصالح الخالصة أو الراجحة، وهذا المعنى يشمل قطعيات الشريعة وظنياتها، بمعنى أن مسائل الاجتهاد داخلةٌ تحت هذه القاعدة.

وجميع القائلين بالقياس مخطئةً ومصوبة يتفقون على هذا المعنى، ومن تتبع كلامهم عن المصلحة، وتقسيمها إلى معتبرة، وملغاة، ومرسلة، وكلامهم عن المناسب، والأبحاث المرتبطة به في العلة يعلم ذلك يقيناً.

ولكن القرافي أثار إشكالاً على منهج المصوبة، وبين أن القول ببناء الشريعة على المصالح لا يجتمع مع القول بالتصويب، ونسب في ذلك كلاماً إلى العز بن عبدالسلام.

قال - رحمه الله -: " مذهب القياسيين والفقهاء أن الراجح مصالح، وأن الله تعالى إنما يثبت حكماً لمصلحة خالصة أو راجحة، أو مفسدة خالصة أو راجحة، والقاعدة الشرعية أن الراجح يستحيل أن يكون هو النقيضين، بل متى كان أحدهما راجحاً كان الآخر مرجوحاً، وهذه القاعدة تقتضي أن يكون المصيبُ واحداً فقط، وهو من أفتى بالراجح، وغيره يتعين أنه إنما أفتى بالمرجوح، فيكون مخطئاً بحكم الله؛ لأنه بالراجح ليس إلا، وعلى هذا تتناقض قاعدة القائل بأن كل مجتهدٍ مصيب، مع القول بالقياس، وأن الراجح تابعٌ للمصالح الخالصة أو الراجحة"[1].

ثم نقل جواب العز بن عبدالسلام عن المصوبة فقال: " سمعت الشيخ عز الدين - رحمه الله - يذكر هذا السؤال، ثم يقول عقيبه: يتعين على

(١) نفائس الأصول ٩/ ٤٠٨٥.

هؤلاء أن يقولوا: هذه القاعدة إنما تكون في الأحكام الإجماعية، أما في مواطن الخلاف فلم يكن الصادر عن الله تعالى أن الحكم تابعٌ للراجح في نفس الأمر من المصالح، بل ما في الظنون فقط، كان راجحاً في نفس الأمر أو مرجوحاً، فقاعدة التصويب تأبى قاعدة مراعاة المصالح لتعيُّن الراجح"[1].

وبيان هذا الإشكال أن منهج خلص المصوبة يقوم على نفي مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد، وهذا معناه أن الأحكام الاجتهادية إضافية، تأتي بالنسب والإضافات، ولا تتعلق بحقيقة أو دلالة منصوبة في نفس الأمر، وهذا لا يستقيم مع القول بالمصالح؛ لأن المجتهد عندما يعتقد أن المصلحة هي في هذا الحكم فمعنى ذلك أنه يعتقد أنها راجحة في نفس الأمر؛ لأن المصالح حقيقية ذاتية، ولا تأتي إضافية عند التحقيق كما قالوا في الأحكام، وهذا مؤداه إثبات جهة معينة لهذه المصلحة، يعتقد طالبها أنها راجحة في نفس الأمر، فإذن من أخطأها يكون مخطئاً في اجتهاده، فكيف يقال بطلب المصالح مع القول بتصويب المجتهدين.

وقد ذكر ابن عبدالسلام وجهاً من الجواب للمصوبة لدفع هذا الإشكال، وذلك بأن يزعموا أن قاعدة المصالح مخصوصة بالمسائل القطعية التي لا يتعلق بها الاجتهاد، أما مسائل الاجتهاد فلم تتعلق بها المصالح إلا بالنظر لما في ظنون المجتهدين، أما ما في نفس الأمر فلا، وهذا معناه القول بأن المصالح في محل الاجتهاد إضافية، تتبع ظنون المجتهدين.

وهذا الجواب في نظري غير سديد؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أن من المصوبة من لم يرتض هذا الجواب وهو الغزالي، فقد أكد أن المصالح تأتي ذاتية لا إضافية، فقال: " أما الأصلح فإنه أمرٌ ذاتي،

---

(١) المصدر السابق ٩/ ٤٠٨٥

ولابد عند الله تعالى من أن يكون أحدهما أصلح، أو يتساويا في الصلاح"[١].

فبين أن التصويب متعذرٌ إن قلنا بالمصلحة الخالصة أو الراجحة، ولكن يبقى التصويب مفتوحاً إن قلنا بتساوي الطرفين.

قال - رحمه الله -: " وكذلك في مسألة الأصلح، يجوز أن يكون كل واحدٍ منهما مثل الآخر في الصلاح، ولا يتميز أحدهما عن الآخر في خطأ أو إصابة"[٢].

بل إن تعارض قاعدة المصالح وقاعدة التصويب يفسر لنا تردد الغزالي في جوابه عن قضية التصويب الذي حكاه الزركشي، حتى إنه قال بالتخطئة في مسائل كثيرة بسبب ترجح المصلحة في أحد طرفي الخلاف.

قال عند بعض الأقسام التي اختار فيها التخطئة وهو: ما لم يتعرض له الشرع لا بلفظٍ يخصه، ولا يخص غيره ويسري إليه، ولكن للخلق فيه أن حكم الله فيه هو الأصلح للعباد: "فكل ما علم الله أنه أصلح للعباد، فالصواب ما أمر به، ومن تعداه فهو مخطئ؛ لأن الأصلح قد تعين عند الله وصار مطلوباً، وكل من طلب شيئاً معيناً فإما أنه يصيب، وإما أن يخطئ، فيتصور فيه الخطأ والصواب، وكل ما تصور فيه ذلك فيميز المخطئ لا محالة في علم الله من المصيب"[٣].

فهنا قال بالتخطئة ضرورة بناء الحكم على مصلحة راجحة في نفس الأمر.

ثم عندما أورد التصويب في أحد الأقسام بين أن طرفيه متساويان في المصلحة، وليس هناك ترجيح؛ لذا قال بالتصويب، فقال: " الرابع: ما

---

(١) المستصفى ٢/ ٤٤٥.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٤٤٤.

(٣) البحر المحيط ٦/ ٢٥٨.

ليس للشرع فيه حكمٌ معين، ولكن قيل للمجتهدين: اطلبوا الحكم، وترددوا بين رأيين، وكل واحدٍ من الرأيين مساوٍ للآخر في الصلاح والفساد عند الله تعالى، فكل واحدٍ من المجتهدين ههنا مصيبٌ"(١).

ثانياً: هذا الاعتذار الذي يحكيه القرافي عن ابن عبدالسلام قد يناسب منهج مقتصدة المصوبة، الذين يصوبون العمل دون العلم؛ لأنهم سيقولون إن التكليف في مواطن الاجتهاد يتعلق بتحري المصالح الراجحة وليس بإصابتها في نفس الأمر، وهذا لا ينفي اعتقادهم بناء الأحكام على المصالح الخالصة أو الراجحة في نفس الأمر، وإنما يسقطون التكليف بإصابتها أو العلم بها في مواطن الاجتهاد، فتكون المصالح الراجحة في الظاهر عند المجتهد إضافية، ولكنهم يعتقدون ذاتية المصالح في نفس الأمر، وفي ظني أن هذا القدر من التصويب هو الذي يعتذر عنه العز بن عبدالسلام، وهو الذي تؤيده نصوص قواعده في هذا الموضوع.

قال - رحمه الله -: " وقد يُظن في بعض المصالح انفكاكها عن المفاسد، وفي بعض المفاسد انفكاكها عن المصالح، وقد يختلف في ذلك، والمصيب من عرف ما رجحت مصلحته على مفسدته، وما رجحت مفسدته على مصلحته، وما تساوت مصلحته ومفسدته من ذلك.

فإن قلنا بتصويب المجتهدين، فالواقف منهم على الراجح أو المساوي مصيبٌ في عمله واجتهاده، مأجورٌ عليهما؛ لإصابته لأفضل المقصودَين وأحسنهما، وإن قلنا بتصويب الواحد أثيب من عرف المصالح والمفاسد، والمرجوح والراجح على قصده وفعله، لأنه أتى بمطلوب الشرع، ولا يثاب المخطئ على خطئه، ولا على فعله، وإنما يثاب على قصده، وعلى ما أصاب فيه من مقدمات اجتهاده"(٢).

---

(١) المصدر السابق ٦/ ٢٥٨.

(٢) قواعد الأحكام ١/ ٨١.

وقال في موضع آخر: " فإن صوبنا المجتهدين فقد حصّل كل واحدٍ منهما مصلحةً لم يحصلها الآخر "[١].

ثم قال: " فإن قيل: كيف تصوبون المختلفين مع أن بعضهم قد أصاب المرجوح الذي لو اطلع عليه لما جاز له الاعتماد عليه؟

قلنا: ترك الرجحان رخصة على خلاف القواعد، وفي الرخص تترك المصالح الراجحة إلى المصالح المرجوحة للعذر دفعاً للمشاق، فلو قلنا بوجوب الاستدراك لأدى إلى مشقة عظيمة عامة، بخلاف من أخطأ النص أو الإجماع أو الأقيسة الجلية أو القواعد الكلية، فإن خطأ ذلك لا يقع إلا نادراً ممن له أهلية الاجتهاد، فيجب استدراكه لندرته وقلته.

والحاصل أن الشرع يجعل المصلحة المرجوحة عند تعذر الوصول إلى الراجحة بدلاً من المصلحة الراجحة، كما يبدل الوضوء بالتيمم والصيام بالإعتاق "[٢].

وأورد الإشكال الذي نقله عنه القرافي بقوله: " فإن قيل: إذا بني الشرع على المصالح الخالصة أو الراجحة، فكيف يقال كل مجتهد مصيب؟ "[٣].

ثم قال: " قلنا: إذا خفيت المصلحة الخالصة أو الراجحة، كان خفاؤها عذراً مجوزاً للاقتصار على المرجوحة "[٤].

فهذه النقول تؤكد أن العز بن عبدالسلام يعتذر عن فريق من المصوبة يعتقدون مصلحةً راجحة في نفس الأمر، ولكنهم يصوبون مخطئها، ويكتفون بالمصلحة التي ظنها راجحة في الظاهر عند نفسه، ويصححون العمل بناءً على ذلك.

---

(١) المصدر السابق ١/ ٨٧.

(٢) المصدر السابق ١/ ٨٧، ٨٨.

(٣) المصدر السابق ٢/ ١٩٤.

(٤) المصدر السابق ٢/ ١٩٥.

فهذا القدر من العذر لا يمكن أن ينطبق على مصوبة المتكلمين؛ لأنهم حينما ينفون مطلوباً معيناً في مواطن الاجتهاد فقد نفوا وجود جهة راجحة للمصالح يطلبها المجتهدون في نفس الأمر أيضاً، وتعين عليهم أن يجزموا بتساوي المصالح في مواطن التصويب كما فعل الغزالي، وهذا في الحقيقة لا يدفع عنهم الإشكال؛ لأن التخطئة لازمة لهم أيضاً والحال ما ذكر؛ لأن المجتهد عندما يعتقد تساوي طرفي المصالح فهذا معناه احتمال خطأ اعتقاده تساويهما، بدليل أن الغزالي قد أخرج بعض مواطن الاجتهاد من القول بالتصويب بسبب اعتقاد ترجح جانب المصلحة فيها.

وقد رأى الشاطبي أن قاعدة المصالح جارية على كلا المنهجين، منهج التخطئة ومنهج التصويب، ولم يسلم الإشكال الذي أورده القرافي، فقال: " وقد زعم بعض المتأخرين -وهو القرافي- أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول بأن المصيب في مسائل الاجتهاد واحدٌ ".[1] ثم نقل الكلام السابق كاملاً، ثم قال: " ويظهر أن القاعدة جارية على كلا المذهبين؛ لأن الأحكام على مذهب التصويب إضافية؛ إذ حكم الله عندهم تابعٌ لنظر المجتهد، والمصالح تابعةٌ للحكم أو متبوعة له، فتكون المصالح أو المفاسد في مسائل الخلاف ثابتةً بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه، ولا فرق هنا بين المخطئة والمصوبة، فإذا غلب على ظن المالكي أن ربا الفضل في الخضر والفواكه الرطبة جائز، فجهة المصلحة عنده هي الراجحة، وهي كذلك في نفس الأمر في ظنه . . . وإذا غلب على ظن الشافعي أن الربا فيها غير جائزٍ، فهي عنده داخلة تحت حكم الربا المحرم، وجهة المصلحة عنده هي المرجوحة لا الراجحة، وهي كذلك في نفس الأمر على ما ظنه "[2].

والحقيقة أن موقف الشاطبي من إشكال القرافي مبنيٌّ على حصر

---

(١) الموافقات ٢/ ٨٦، ٨٧.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٨٨.

التصويب في العمل دون العلم، أي أنه يفسر نظرية التصويب بأنها اعتقاد المجتهد أنه مصيبٌ في نفس الأمر في ظنه، وهذا المعنى لا يشمل كل التصويب كما سبق، فخلص المصوبة لا يثبتون في نفس الأمر معنى راجحاً أو مرجوحاً، وإنما المجتهد يطلب ظنه فقط ولا يعتقد في نفس الأمر شيئاً، أما اعتقاد أن هذه المصلحة هي الراجحة في نفس الأمر في ظن المجتهد، فهو منهج مقتصدة المصوبة، وهو فعلاً لا يعارض القول بالمصالح كما سبق، ولكنه لا ينفي الطرف الراجح من المصالح في نفس الأمر، بل يعتقده، ويحكم بخطإ من لم يصبه، ولكنه لا يعلق التكليف بإصابة الراجح من المصالح في نفس الأمر، وإنما يعلقه بتحري الإصابة؛ لذا صح على أصلهم أن يظن المجتهد أنه أصاب المصلحة الراجحة في نفس الأمر.

وما ذكره الشاطبي من أن الأحكام إضافية على أصل المصوبة صحيح، ولكن مقتصدة المصوبة يجعلونها إضافية من جهة التكليف والعمل فقط، فأما من جهة العلم فهي ذاتية، والمصالح عندهم كذلك، هي إضافية من جهة التكليف والعمل فيصوبون ابتداءً، ذاتية من جهة العلم فيخطّئون انتهاءً.

وقد حاول الشاطبي أن يدفع التعارض بين القاعدتين ببيان أن المعتزلة يصوبون في مواطن الاجتهاد، ويقولون مع ذلك بالتحسين والتقبيح العقلي، فهذا معناه عدم وجود تعارض بين قاعدة التصويب وقاعدة المصالح[1].

ولكني قد بينت عند دراسة أصول الخلاف في التصويب والتخطئة أن المعتزلة يراعون فرعاً من فروع التصويب وهو: القول بوجوب الأصلح، وهذا معناه أنهم ينفون ترجح المصلحة في جهة معينة في مواطن الاجتهاد، ويقولون بتساويها؛ لأنها لو ترجحت لوجب على الله تعالى أن يدل على جهتها بدليل يفضي إلى العلم بها؛ لأن ذلك هو الأصلح للمكلفين، فلما لم

(١) المصدر السابق ٢/ ٩٠.

يحصل ذلك دلّ على استواء الطرفين في مواطن الاجتهاد[١].

وبناءً عليه فإن الإشكال الذي ذكره القرافي متوجه جداً، وهو في نظري أقوى إشكال يواجه أصل المصوبة في مواطن الاجتهاد، ولا محيص لهم عنه، وهو يفسر لنا صنيع الغزالي حينما قال بالتخطئة في المواطن التي تترجح فيها المصالح.

وهذا الإشكال يقوم على أصلين:

الأول: أن المصالح ذاتية وليست إضافية؛ لذا كان طلبها يحتمل الخطأ والصواب في نفس الأمر.

الثاني: أن المجتهد لن يقطع باستواء المصالح في جميع مواطن الاجتهاد، وهذا معناه احتمال الخطأ في حال ترجحت المصلحة أو المفسدة مع ظن المجتهد التساوي.



(١) انظر: ص (٤٣٦) من هذه الرسالة.



الفصل الثالث

أثر التصويب والتخطئة في مسائل التعارض بين الأدلة، وطرق دفعه

وتحته أربعة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة التعارض بين الأدلة.

المبحث الثاني: طرق دفع التعارض بين الأدلة.

المبحث الثالث: الترجيح بين الظواهر.

المبحث الرابع: الترجيح بين الأقيسة المظنونة.



المبحث الأول
حقيقة التعارض بين الأدلة

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة التعارض بين الأدلة عند المصوبة.

المطلب الثاني: حقيقة التعارض بين الأدلة عند المخطئة.

المطلب الثالث: موازنة وتقويم.



المطلب الأول

حقيقة التعارض بين الأدلة عند المصوبة

التعارض في اللغة من مادة " عَرَضَ" وهي ترجع إلى معانٍ كثيرة كالظهور، والمقابلة، والممانعة.

يقال: عرض له كذا، أي ظهر له، وعارض الكتاب بمثله، أي قابله، والتعارض: هو التمانع بين شيئين، كل منهما يعترض طريق الآخر فيمنع نفوذه[(١)].

والتعارض عند الأصوليين تقابل دليلين على سبيل الممانعة[(٢)].

ويسميه بعض الأصوليين التعادل، وهو التساوي بين دليلين؛ لأن نتيجة التعارض بين الأدلة أن تتعادل[(٣)].

وقد اتفق الأصوليون على منع التعارض بين الأدلة القطعية، سواءً أكانت أدلة نقلية أو عقلية؛ لأنه يلزم منه اجتماع النقيضين في آن واحدٍ؛ لأن كل واحدٍ منهما يفيد العلم والعلوم لا تتفاوت، وليس من سبيل في هذه الصورة إلا القول بالنسخ، فالمتأخر ينسخ المتقدم[(٤)].

---

(١) انظر: مادة (عرض) في القاموس المحيط (٨٣٢، ٨٣٣)، المصباح المنير ٢/ ٥٥١، معجم مقاييس اللغة ٤/ ٢٧٢.

(٢) انظر: البحر المحيط ٦/ ١٠٩، تيسير التحرير ٣/ ١٣٦، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٠٥، إرشاد الفحول ٢/ ١١١٤.

(٣) انظر: المحصول ٤/ ١٣٠٨، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٠٦، إرشاد الفحول ٢/ ١١١٣.

(٤) انظر: المعتمد ٢/ ٣٠٠، روضة الناظر ٣/ ١٠٢٨، مختصر ابن الحاجب مع تحفة المسؤول ٤/ ٣٠٤، نهاية الوصول ٨/ ٣٦١٦.

فأما الأدلة الظنية فقد اتفق الجميع على وقوع التعارض بينها، ولكنهم يختلفون في تفسير هذا التعارض، فبعضهم يراه حقيقياً في نفس الأمر، وهؤلاء هم القائلون بتكافؤ الأدلة، وآخرون يمنعون التعارض في نفس الأمر، ويجعلونه تعارضاً ظاهرياً في نظر المجتهد، وبعضهم يسميه تعارضاً بين أسباب الظنون لا بين الظنون ذاتها كما سيأتي، فهؤلاء يمنعون فكرة تكافؤ الأدلة في نفس الأمر.

وهذه المسألة من أمهات المسائل التي بني القول فيها على الاختلاف في التصويب والتخطئة، وسوف أبدأ هنا بعرض موقف المصوبة من التعارض بين الأمارات-كما يسمونها-ثم أقف في المطلب التالي مع موقف المخطئة.

المصوبة لا إشكال عندهم في أن الأمارات تتكافأ في نفس الأمر، بحيث لا يتمكن المجتهد من الترجيح، بل إن القول بتكافؤ الأدلة الظنية جزء لا يتجزأ من مذهب التصويب؛ لأن الأدلة الظنية لم تأخذ عندهم صفة الدليلية حقيقة وإنما مجازاً كما سبق، فإذن يصبح القول بتعارضها عند المجتهد من باب تحصيل الحاصل؛ لأنها لا ترجع في نفس الأمر إلى علمٍ أو ظن، وإنما تثير الظنون بحسب اختلاف المجتهدين(١).

قال البصري: " لا نجد في العقل ما يحيل تساوي الأمارتين في القوة "(٢).

وقال: " فالفرق بين الأمارات في ذلك وبين الأدلة، أن الأدلة يجب أن يكون مدلولها على ما دلت عليه ... وأما الأمارة فليس يجب أن يتبعها مدلولها، بل قد توجد الأمارة الأقوى ولا يتبعها مدلولها "(٣).

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٣٠٦، شرح العمد ٢/ ٢٩٣، التلخيص (٥٢٠)، الواضح ٥/ ٣٩٠، المستصفى ٢/ ٤٤٧، نهاية الوصول ٨/ ٣٦١٨.

(٢) المعتمد ٢/ ٣٠٦.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٣٠٦.

وقد نسب الغزالي القول بالتكافؤ إلى المصوبة، وتابعه غيره من الأصوليين[١].

والحقيقة أن بعض المصوبة تردد عند هذا الأصل، أو اختار المنع من تكافؤ الأدلة، فالغزالي ظهر منه تردد عجيب عند كلامه عن التعارض، وكأنه يميل إلى منعه في نفس الأمر:

قال - رحمه الله - عند عرض مذهب الباقلاني في القول بتكافؤ الأدلة: "وهذا ربما يستنكر ويستبعد ويقال: كيف يتخير في حالٍ واحدة بين الشيء وضده؟!"[٢].

وعندما سلك سبيل المصوبة في اختيار التخيير تردد كثيراً -كما سيأتي-فتارة يختار التساقط، وتارة يختار التخيير وينصره.

كما يظهر أن إمام الحرمين يمنع التكافؤ بين الأدلة، وقد كان له موقفٌ حازم جداً من الباقلاني وهو يلغي قضية الترجيح كما سيأتي، مع أنه قد ظهر من الجويني اختيار مذهب التصويب ولو في كتابه التلخيص كما سبق[٣].

وأبو الحسن الأشعري نسب له بعض الأصوليين المنع من تكافؤ الأدلة، والقول بالترجيح والتوقف حالة التعارض[٤].

فيبدو لي أن المصوبة لم يتفقوا على القول بتكافؤ الأدلة، وهذا ربما يشكّل خللاً في طرد مذهبهم، كما سأوضح ذلك لاحقاً.

وفي الجانب الآخر نجد بعض المخطئة يختارون القول بتكافؤ الأدلة الظنية، كما هو اختيار الأسمندي من الحنفية، والرازي والآمدي من

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٤٧، الواضح ٥/ ٣٩٠، نهاية الوصول ٨/ ٣٦١٨.
(٢) المستصفى ٢/ ٤٤٧.
(٣) انظر: البرهان ٢/ ٧٦٨، التلخيص (٥٢٠).
(٤) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٩٣، المعتمد ٢/ ٣٠٦.

الشافعية، وابن الحاجب من المالكية[١].

بيان ارتباط القول بالتكافؤ بين الأدلة الظنية بمقولة التصويب:

مسألة تكافؤ الأدلة مرتبطة بالقول في التصويب، حتى إن بعض الأصوليين يبحثها بعد بحث أحكام التصويب والتخطئة مباشرة[٢].

ووجه الارتباط أن المصوبة حينما نفوا مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد كان لهم موقفٌ خاص من الأدلة الظنية، وهي التي يسمونها أمارات، وقد ذكرتُ سابقاً ترديد بعضهم أن الأمارات الظنية ليست أدلة بأعيانها[٣]أي أنها تعتبر أدلة من جهة الإضافة فقط، فهي تحرك الظن عند هذا المجتهد فيبني عليه العمل، وليس وراء الظن حقيقةٌ يرجع إليها في نفس الأمر، وإنما جَعلت الشريعة الظنَّ علامة على وجوب العمل عند حصوله، ومن هنا فإن الأمارات التي يتبعها المجتهدون لا تفضي آحادها إلى علوم حقيقية، فكان تعارضها من هذا الوجه متصوراً.

قال الباقلاني: " ومرادنا بهذا الضرب الذي يقع عند النظر فيه غالب الظن أنه طريقٌ للظن أو موصل أو مؤدٍّ إليه أنه مما يقع الظن عنده مبتدأً، لا أنه طريقٌ إليه كالنظر في الدليل القاطع، الذي هو طريقٌ إلى العلم بمدلوله، وإنما نتجوز بقولنا يوصل ويؤدي وأنه طريق للظن "[٤].

وجاء في التلخيص: " ولسنا نقول أيضاً إن صاحب الشرع نصب في البر علامة معلومة عنده، وكلفنا العثور عليها، أو نصب فيه أمارتين حتى

---

(١) انظر: بذل النظر (٦٥٨)، المحصول ٤/ ١٣٠٩، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٨، مختصر ابن الحاجب مع تحفة المسؤول ٤/ ٢٦٨، ويلاحظ أن الرازي فرق بين تعادل الأمارتين في حكمين متنافيين والفعل واحدٌ، وبين تعادل الأمارتين في فعلين متنافيين والحكم واحدٌ، فمنع وقوع الأول وأجاز الثاني، مع قوله بالجواز العقلي فيهما.

(٢) انظر: التلخيص (٥٢٠)، المستصفى ٢/ ٤٤٧، الواضح ٥/ ٣٨٩، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٧، تحفة المسؤول ٤/ ٢٦٨.

(٣) انظر: التلخيص (٥١٢)، المستصفى ٢/ ٤١٢، ٤٣٢.

(٤) التقريب والإرشاد ١/ ٢٢٣.

نقدر الأمارتين المنصوبتين متناقضتين أو متماثلتين؛ إذ لو قلنا بذلك كنا قائلين بطلب شيء والعثور عليه غير العمل"[١].

ويوضح أن المصوبة يرون تكافؤ الأدلة مقصوداً للشارع قول إمام الحرمين: " فإن قالوا: أليس معولكم على غلبة الظن في كل ما قدمتموه، فإذا تقابل الاجتهادان فقد خلت المسألة عن غلبة الظن؟ قلنا: إذا تقابل الاجتهادان فتقابلهما أمارة في إثارة غلبة الظن بالتخيير، وهذا واضحٌ فافهمه"[٢].

أي: فتكافؤ الأدلة مقصودٌ منه العمل بكلا الدليلين، وهذا معناه التخيير لتعذر الجمع بينهما، وهذا يوضح أن الأمارات على منهج المصوبة لا قيمة لها فيما يتعلق بالأحكام، وإنما النظر للظن الذي يحصل عندها، وقد حصل حالة التعارض غلبة ظنٍّ بالتخيير، وهذا كافٍ ليجب على المجتهد العمل بأحد الأمارتين تخييراً.

ولكن تكافؤ الأدلة تحت منهج المصوبة يجب أن يأخذ بعداً آخر؛ وذلك أن الأمارات الظنية ليست طرقاً موصلة إلى مطلوب على الحقيقة، فإذن لا معنى للترجيح من هذه الجهة، فتكافؤ الأدلة على أصل المصوبة لا يشترط أن يكون مسبوقاً باستفراغ الوسع في طلب طرق الترجيح، وإنما يحكم المجتهد بالتكافؤ في حال تقابل عنده ظنان من الاجتهاد، ولم يترجح أحدهما على الآخر، دون تصميم منه على طرق الترجيح كما عبر الباقلاني[٣] فالترجيح على أصل المصوبة لا يأخذ صفة الاجتهاد أو وقته، بل هو صفةٌ لما يكون في ذهن المجتهد من الظن؛ لأنه لا معنى للترجيح مع اعتقاد المجتهد أن هذه الأمارات ليست طرقاً حقيقية توصل إلى مطلوبٍ معين.

---

(١) التلخيص (٥٠٩).

(٢) المصدر السابق (٥٢١).

(٣) انظر: التلخيص (٥٢٠).

وهذا القدر من التكافؤ لم يقل به أحدٌ عند التحقيق سوى القاضي الباقلاني، فله موقفٌ من الترجيح بين الظنون سيأتي عرضه في مطلب لاحق إن شاء الله تعالى.

فأما غيره ممن قال بتكافؤ الأدلة فكلهم يعتدون بالترجيح مسلكاً من مسالك الاجتهاد في موارد الظنون، ولا يقبلون القضاء بالتعادل أو التعارض إلا بعد استفراغ الوسع في طلب طرق الترجيح المعتبرة، مع أنهم لو سئلوا عما في نفس الأمر لأجابوا بمنع التكافؤ، فكأنهم يقولون بالتكافؤ عند المجتهد بعد عجزه عن الترجيح، فيضعون حداً للتوقف، ويخيرون المجتهد في هذه الحالة، فكأن موقفهم من التخيير يلزم عليه القول بالتكافؤ، وإلا فإنهم لم يقولوا به على الحقيقة.

وهذا يفسر لنا كون بعض المخطئة قالوا بتكافؤ الأدلة، فهم في الحقيقة يقولون بالترجيح، ولكن المجتهد حيث عجز عن هذا المسلك فإنهم يقضون بالتكافؤ ومن ثم التخيير، فالقول بالتخيير يلزم عليه القول بالتكافؤ، وليس هو عين القول بالتكافؤ كما يظهر.

والحقيقة أن طرد نظرية التصويب، وموقف المصوبة من الظنون وأمارات الاجتهاد يحتم على جميع المصوبة اتباع القاضي في موقفه من تكافؤ الأدلة والترجيح، وإلا كان موقفهم مضطرباً عند التطبيق.



المطلب الثاني

حقيقة التعارض بين الأدلة عند المخطئة

قد اتضح مما سبق أن المخطئة يمنعون تكافؤ الأدلة في نفس الأمر، ويردون حالات التعارض إلى نفس المجتهد؛ ولذا يرفعون التعارض بطلب الترجيح، ويوجبون على المجتهد التوقف عن العمل مع استمرار طلب الترجيح.

قال الغزالي: " إذا تعارض دليلان عند المجتهد، وعجز عن الترجيح، ولم يجد دليلاً من موضع آخر وتحير، فالذين ذهبوا إلى أن المصيب واحدٌ يقولون: هذا لعجز المجتهد، وإلا فليس في أدلة الشرع تعارضٌ من غير ترجيح، فيلزم التوقف، أو الأخذ بالاحتياط، أو تقليد مجتهد آخر عثر على الترجيح "(١).

وقال ابن عقيل: " ولنا أن هذه المسألة مبنيةٌ على أصل، وهو أن الحق في واحد، وإذا ثبت بما قدمنا أن الحق في واحد، لم يجز أن يُخْليَ الله سبحانه ذلك الحق من دليل، ولا يجوز أن يسوي بين دليلين، يؤدي كل واحدٍ منهما إلى حكم يخالف الحكم الذي دلّ عليه الآخر؛ لأن في ذلك تضليلاً وحيرة تمنع إصابة الحق "(٢).

وقال العز بن عبدالسلام: " ولا يتصور تعارض علمين، ولا تعارض ظنين؛ لأن ذلك مؤدٍّ إلى الجمع بين النفي والإثبات في زمن واحد، وإنما يقع التعارض بين أدلتها التي ذكرناها "(٣).

---

(١) المستصفى ٢/ ٤٤٧.

(٢) الواضح ٥/ ٣٩٠.

(٣) قواعد الأحكام ٢/ ١٠١.

يقصد بأدلتها أسباب الظنون التي تختلف من شخص لآخر.

قال - رَحِمَهُ اللَّهُ -: " ولا يتصور في الظنون تعارضٌ، كما لا يتصور في العلوم، وإنما يقع التعارض بين أسباب الظنون "[١].

وقد قصد ابن تيمية هذه الأسباب عندما قال: " القطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته على الاستدلال "[٢].

بيان ارتباط المنع من التكافؤ بين الأدلة الظنية بمقولة التخطئة:

المخطئة يعظمون من شأن الأدلة الظنية، ويثبتون لها صفة الدليلية حقيقة، فكل دليل ظني عندهم فهو يوصل إلى مطلوب في نفس الأمر حتى وإن اختلف الطالبون، فهو دليلٌ على الحقيقة؛ لأنه يوصل الناظر إلى مطلوب في نفس الأمر.

قال أبو يعلى: " الظن لابد أن يتعلق بمظنونٍ ثابتٍ على الحقيقة "[٣].

وقال ابن قدامة: " فالظن أيضاً لا يكون إلا لشيءٍ مظنون، ومن يقطع بانتفاء الحكم كيف يتصور أن يظن وجوده؟ فإن الظن لا يتصور إلا لموجود، والموجود يتبع الظن "[٤].

وقال ابن تيمية: " فقد تبين أن الظن له أدلة تقتضيه، وأن العالم إنما يعمل بما يوجب العلم بالرجحان لا بنفس الظن إلا إذا علم رجحانه "[٥].

فإذن لا يمكن تصور التعارض بين الأدلة الظنية في نفس الأمر؛ لأن هذا معناه تصور وجود مظنونين في محل واحدٍ، وهذا محال، فيكون

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٢٤٣.

(٢) منهاج السنة ٥/ ٩١.

(٣) العدة ٥/ ١٥٧٦.

(٤) روضة الناظر ٣/ ٩٩٣.

(٥) مجموع الفتاوى ١٣/ ١٢٠.

التعارض صورياً أو ذهنياً عند المجتهد، فيطلب الترجيح لمعرفة الطريق الصحيح الموصل إلى الحكم الشرعي في المسألة.

وأقرب تفسير لظاهرة التعارض بين الأدلة الظنية هي أن نقول: يتولد الظن بعد النظر في الأمارات أو الأدلة الظنية بسببين:

الأول: الدليل نفسه، وهذا يوصل جميع الناظرين إلى المطلوب على حدٍ سواء، ولكنه افتراضٌ ذهني لأنه لا يستقل بالإيصال إلى المطلوب.

والثاني: قدرة المستدل على الاستدلال، ويتعلق بهذا الجانب أسباب الظنون التي تقوم في عقل هذا الناظر أو ذاك، وهنا تتفاوت الأسباب من شخص لآخر، بل تتفاوت عند الشخص الواحد مع اختلاف الأزمان أو الأحوال، وهنا تختلف الأدلة الظنية في الإيصال للمظنونات من مستدل لآخر، بل عند المستدل نفسه من حال لآخر(١).

وقد اختلف المخطئة في نظرتهم لتكافؤ الأدلة، فبعضهم يرى أن المنع من تكافؤ الأدلة يمتد ليشمل المنع من تخيير المجتهد حتى بعد العجز عن الترجيح، فهذا يلتفت إلى أن المجتهد مكلفٌ بالإصابة في مسائل الاجتهاد(٢).

والبعض الآخر يرى أن المجتهد متى ما عجز عن الترجيح فإن له التخيّر والعمل بأحد الدليلين المتعارضين، وهذا التفات إلى أن التكليف في مسائل الاجتهاد يتعلق بتحري الإصابة لا بالإصابة ذاتها، والمجتهد قد بذل جهده في الترجيح فعجز، ولا جدوى من التوقف، وقد أدى ما كلف، فله التخيّر والعمل بأحدهما(٣).

---

(١) انظر: قواعد الأحكام ٢/ ٢٤٣، منهاج السنة ٥/ ٩١، مجموع الفتاوى ١٩/ ٢١١، مختصر الصواعق المرسلة (٦٢٩).

(٢) انظر: العدة ٥/ ١٥٣٦، إحكام الفصول ٢/ ٧٣٩، شرح اللمع ٢/ ١٠٧١، أصول السرخسي ٢/ ١٢، المسودة (٤٤٦).

(٣) انظر: المحصول ٤/ ١٣٠٩، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٨، مختصر ابن الحاجب مع تحفة المسؤول ٤/ ٢٦٨.

المطلب الثالث

موازنة وتقويم

المجتهد حينما يتردد بين قياسين أو أمارتين من أمارات الاجتهاد، ولا يجد سبيلاً لترجيح أحد الطريقين على الآخر، يحتم علينا إيجاد طريق آخر من طرق الاجتهاد غير القول بالتوقف ومواصلة البحث عن الترجيح، وهذا معناه أن صورة العجز عن الترجيح في مواطن الاجتهاد واردة، ولا يلزم على ذلك اعتقاد تكافؤ أدلة الاجتهاد في نفس الأمر، وبيان ذلك فيما يلي:

أولاً: أن المجتهد قد كلف على التحقيق تحري الإصابة في مواطن الاجتهاد، ولم يكلف الإصابة، وقد بذل وسعه في الترجيح ولم يصل إليه، والواقع يخبرنا أنه عاجزٌ عن الترجيح والحالة هذه، فكيف نأمره بمواصلة طلب الترجيح مع إقرارنا بعجزه عنه؟!

ثانياً: عجز المجتهد عن الترجيح ليس فيه قولٌ بتكافؤ الأدلة في نفس الأمر، بدليل أن هذا المجتهد قد أفنى جزءاً من اجتهاده في طلب الترجيح، ولو كان يعتقد التكافؤ حاصلاً في نفس الأمر لما كان لطلبه الترجيح معنى؛ إذ طلب الترجيح مع اعتقاد التكافؤ في نفس الأمر جهلٌ ظاهر، ولكن التعادل حاصلٌ في نفس المجتهد، وهذا القدر كافٍ في رفع التكليف بالترجيح في هذه الصورة ولو من باب الرخصة، وقد ذكر العز بن عبدالسلام أن ترك الرجحان رخصة على خلاف القواعد؛ دفعاً للمشقة[1].

(١) انظر: قواعد الأحكام ١/ ٨٧، المحصول ٤/ ١٣١٢.

ثالثاً: القول بالتوقف واستمرار طلب الترجيح إلى متى؟ فإما أن يقال لا إلى غاية، أو إلى غاية مجهولة، أو معلومة، وجميع ذلك باطلٌ؛ أما الأول والثاني فظاهر مع الحاجة إلى حسم حكم الاجتهاد ضرورة العمل، وأما الثالث فلأن ظهور المرجح ليس إلى المجتهد حتى يحده بغاية، فدل ذلك على بطلان القول بالتوقف، وجواز عجز المجتهد عن الترجيح في هذه الصورة[١].

رابعاً: لا يلزم من القول بعجز المجتهد عن الترجيح في بعض صور الاجتهاد القول بالتصويب؛ لأن مناط ذلك أن التكليف بتحري الإصابة، فالمجتهد يتبع غالب ظنه في مواطن الاجتهاد، وقد عجز في هذه الصورة، فلا معنى لمطالبته بتحصيل غالب الظن مع عجزه عنه.

قال الآمدي: " قولهم يلزم منه التضليل والحيرة في إصابة الحق، إنما يلزم ذلك أن لو كان مكلفاً بإصابة ما هو الحكم عند الله تعالى، وليس كذلك، وإنما هو مكلفٌ بما أوجبه ظنه على ما سبق، فإن لم يغلب على ظنه شيءٌ ضرورة التعادل، كان الواجب التخيير أو التوقف أو التساقط "[٢].

وهذا يفسر لنا السر في إصرار المخطئة على استمرار طلب الترجيح في هذه الصورة؛ وذلك لأنهم قد قالوا في التصويب والتخطئة بأن التكليف منوطٌ بالإصابة كما سبق، وبناءً عليه فالمجتهد متشوفٌ للترجيح رجاء تحقيق التكليف، مع أنهم يسقطون هذا التكليف للعذر كما هو معلوم من أصولهم.

وبناءً على ما تقدم فإنه يتصور من المجتهد في مواطن الاجتهاد العجز عن الترجيح، ولا يلزم على ذلك القول بتكافؤ الأدلة في نفس الأمر، وإنما يلزم عليه الانتقال من طلب الترجيح إلى صورة أخرى من صور الاجتهاد في هذه الحالة، وهي تتعلق بطرق دفع التعارض التي أتحدث عنها في البحث التالي إن شاء الله.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٨.

(٢) الإحكام ٤/ ٢٤٢.



المبحث الثاني
طرق دفع التعارض بين الأدلة

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: طرق دفع التعارض عند المصوبة.

المطلب الثاني: طرق دفع التعارض عند المخطئة.

المطلب الثالث: موازنة وتقويم.



المطلب الأول

طرق دفع التعارض عند المصوبة

وتحته مسألتان:

المسألة الأولى: التخيير، وأدلة المصوبة على هذا الطريق.

المسألة الثانية: موقف المصوبة من الطرق الأخرى.



المسألة الأولى: التخيير
وأدلة المصوبة على هذا الطريق

يعتبر القول بالتخيير كطريقٍ من طرق دفع التعارض بين الأدلة الظنية معلماً من معالم القول بالتصويب في مواطن الاجتهاد، فعندما يُذكر التخيير يتبادر إلى الذهن منهج المصوبة، إلا أنهم مع ذلك لم يتفقوا على هذا الطريق، ولم ينفردوا به أيضاً، فبعض المصوبة لم يقل بالتخيير حالة التعارض، وبعض المخطئة قال به.

فقد اختار التخيير من المصوبة القاضي الباقلاني، والجبائيان من المعتزلة، ونسب للعنبري، وأبي الهذيل، واختاره أبو الحسين البصري، وإمام الحرمين في التلخيص، والغزالي مع تردده فيه[1].

واختار هذا الطريق من المخطئة الفخر الرازي، وسيف الدين الآمدي، وابن الحاجب[2] في حين أن أبا الحسن الأشعري خالف المصوبة فطالب المجتهد بمراجعة الاجتهاد وطلبِ الترجيح، وكذلك الجويني في البرهان لم يختر هذه الطريقة في دفع التعارض[3].

قال الجويني: " أما المصوبون فقد خيّر بعضهم، ومنع بعضهم القول بالتخيير، وصاروا إلى التوقف، أو التقليد، وزعم أنه حكم الله تعالى عليه قطعاً "[4].

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٣٠٦، شرح العمد ٢/ ٢٩٤، التلخيص (٥٢١)، المستصفى ٢/ ٤٤٧، المحصول ٤/ ١٣٠٨، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٨، نفائس الأصول ٩/ ٤٠٩١، نهاية الوصول ٨/ ٣٦١٧، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٨، المسودة (٤٤٦).

(٢) انظر: المحصول (١٣٠٩)، الإحكام للآمدي ٢/ ٢٣٨، مختصر ابن الحاجب مع تحفة المسؤول ٤/ ٢٦٨.

(٣) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٩٣، البرهان ٢/ ٧٦٩، المسودة (٤٤٦).

(٤) التلخيص (٥٢٠).

وقال الغزالي: " وأما المصوبة فاختلفوا: فمنهم من قال يتوقف؛ لأنه متعبدٌ باتباع غالب الظن، ولم يغلب عليه ظن شيء، وهذا هو الأسلم والأسهل.

وقال القاضي: يتخير؛ لأنه تعارض عنده دليلان، وليس أحدهما أولى من الآخر، فيعمل بأيهما شاء"(١).

ونقل في المسودة عن الباقلاني قوله عن مذهب التخيير: " إن هذا قول من يقول: كل مجتهدٍ مصيب"(٢).

وعند الحنفية تفصيل بناءً على اختيارهم في قاعدة التصويب والتخطئة، فإن كان التعارض بين ظاهرين من الكتاب أو السنة فلا يجوز القول بالتخيير، فأما إن وقع التعارض بين قياسين فإن المجتهد يتخير ويعمل بأحدهما، وحيث أمضى العمل بأحدهما فقد تعين بالإمضاء، فلا يجوز له الانتقال إلى العمل بالقياس الثاني، وقالوا يتحرى في العمل بأحدهما كما يتحرى للصلاة في أحد الثوبين، فحيث صلى الظهر في أحدهما ثم تغير تحريه إلى الآخر فإنه لا ينتقل إليه؛ لأن الأول قد تعين بإمضاء العمل عليه، والاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد.

وقد أجازوا التخيير بين الأقيسة مع أن واحداً منها هو الصواب فقط لأن المجتهد مصيبٌ في قياسه وإن أخطأ القياس في نفس الأمر، وهو عين أصلهم في التصويب والذي قالوا فيه إن المجتهد مصيبٌ ابتداءً في طريق الاجتهاد حتى وإن أخطأ انتهاءً ما هو الحق عند الله تعالى(٣).

قال السرخسي: " فأما إذا وقع التعارض بين القياسين، فإن أمكن

---

(١) المستصفى ٢/ ٤٤٧.

(٢) المسودة (٤٤٦).

(٣) انظر: الفصول ٢/ ٣٣٢، أصول السرخسي ٢/ ١٤، تيسير التحرير ٣/ ١٣٧، التقرير والتحبير ٣/ ٤، ٥، فواتح الرحموت ٢/ ٢٤٠.

ترجيح أحدهما على الآخر بدليلٍ شرعي وجب العمل بالراجح، ويكون ذلك بمنزلة معرفة التأريخ في النصوص، وإن لم يوجد ذلك فإن المجتهد يعمل بأيهما شاء، لا باعتبار أن كل واحدٍ منهما حقٌّ أوصواب، فالحق أحدهما والآخر خطأ، على ما هو المذهب عندنا في المجتهد أنه يصيب تارة ويخطئ أخرى، ولكنه معذورٌ في العمل به في الظاهر، ما لم يتبين له الخطأ بدليلٍ أقوى من ذلك؛ وهذا لأنه في طريق الاجتهاد مصيبٌ"(١).

قال الأنصاري: " لكن لابد من التحري؛ فإن لشهادة القلب تأثيراً لأنه ينظر بنور الله"(٢).

وقال الجصاص: " ومتى اعتدل في نفس المجتهد القياسان جميعاً، وكل واحد منهما يوجب ضد الآخر، فإن من الناس من يأبى وجود ذلك، ويقول: إذا كان طريق استدراك الحكم من أحد هذين الوجهين، استحال أن يخلي الله تعالى المجتهد من أن يغلب في ظنه رجحان أحدهما، فيصير إليه، ومنهم من لا يمتنع من إجازة ذلك، ويجعله بالخيار يحكم بأيهما شاء"(٣).

ثم قال: " وإذا وقع ذلك كان المجتهد بالخيار في الحكم بأي القولين شاء، كأن النص ورد بمثله فقيل له: احكم في ذلك بأي هذين الوجهين أحببت"(٤).

ويبين الحنفية سر الفرق بين التعارض بين النصوص والمعاني، حيث قالوا بالتخيير في المعاني دون النصوص بأن النصوص مقصودٌ منها العلم بحكم الله والعمل به، بينما الأقيسة مقصودٌ منها العمل فقط مع عدم الجزم بحكم الله تعالى في الحادثة، وحيث وقع التعارض بين النصين فقد تعذر

---

(١) أصول السرخسي ٢/ ١٤.

(٢) فواتح الرحموت ٢/ ٢٤٠.

(٣) الفصول ٢/ ٣٣٢.

(٤) المصدر السابق ٢/ ٣٣٣.

التخيير؛ لأن التعارض بسبب جهل المجتهد بتأريخهما، والجهل لا يقوم عذراً للقول بالتخيير، فأما القياسان فإن احتمال الخطأ في أحدهما لا يمنع من العمل به ظاهراً ضرورة، ويكون العمل صحيحاً إجماعاً[1].

قال السرخسي: " ولكن هذه الضرورة إنما تتحقق في القياسين، ولا تتحقق في النصين؛ لأنه يترتب عليهما دليلٌ شرعيٌ يُرجع إليه في معرفة حكم الحادثة؛ فلهذا لا يتخير هناك في العمل بأي النصين شاء"[2].

وقال: " ووجه آخر أن التعارض بين النصين إنما يقع لجهلنا بالتأريخ بينهما، والجهل لا يصلح دليلاً على حكم شرعي من حيث العلم لا من حيث العمل، والاختيار حكمٌ شرعي لا يجوز أن يثبت باعتبار هذا الجهل، فأما التعارض بين القياسين باعتبار كون كل واحدٍ منهما صالحاً للعمل به في أصل الوضع وإن كان أحدهما صواباً حقيقة والآخر خطأ، ولكن من حيث الظاهر هو معمول به شرعا ما لم يتبين وجه الخطأ فيه، فإثبات الخيار بينهما في حكم العمل إذا رجح أحدهما بنوع فراسة يكون إثبات الحكم بدليل شرعي، ثم إذا عمل بأحدهما صح ذلك بالإجماع، فلا يكون له أن ينقض ما نفذ من القضاء منه بالإجماع، ولا يصير إلى العمل بالآخر إلا بدليل هو أقوى من الأول"[3].

ولضبط منهج التخيير يتفق القائلون بالتخيير مع الحنفية في أن المجتهد إذا أمضى العمل على أحد الوجهين فإنه يلزمه، ويصبح متعيناً في حقه وحق مقلديه، كما أنه لا يخيّر المستفتي، ومن باب أولى أنه لا يخير الخصوم في القضاء، بل يقضي ويفتي على وجهٍ واحدٍ، ثم يلزمه في الصور المشابهة، فإذن التخيير ليس مطلقاً بل يقيده العمل، فالعمل على أحد الوجهين

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ١٤، تيسير التحرير ٣/ ١٣٧، التقرير والتحبير ٣/ ٥، فواتح الرحموت ٢/ ٢٤٠، ٢٤١.
(٢) أصول السرخسي ٢/ ١٤.
(٣) المصدر السابق ٢/ ١٥.

المتعارضين بمثابة الترجيح، فيصبح لازماً[١].

وخالف في هذا الضابط أبو الحسين البصري والفخر الرازي من القائلين بالتخيير، فأجازا للمفتي تخيير المستفتي عند الفتوى:

قال البصري: " فإن قال: يجب على قولكم إذا أدى اجتهاد المجتهد إلى التخيير في حكم الحادثة، أن يفتي العامي إذا استفتاه بالتخيير فيهما. قيل: كذلك نقول"[٢].

وقال الرازي: " هذا التعادل إن وقع للإنسان في عمل نفسه كان حكمه فيه التخيير، وإن وقع للمفتي كان حكمه أن يخير المستفتي في العمل بأيهما شاء كما يلزم ذلك في أمر نفسه"[٣].

ولكن الذي يبدو أنهما يلزمان المستفتي لزوم أحد الوجهين بعد العمل به، وهذا تقييد لقضية التخيير أيضاً في حق المستفتي.

أدلة القائلين بالتخيير:

يستدل القائلون بالتخيير كطريق معتبر لدفع التعارض بين الأدلة الظنية بعدة أدلة أذكر منها ما يلي:

أولاً: أن المجتهد في حالة التعادل إما أن يهمل كلا الدليلين، وإما أن يعملهما، وإما أن يعين أحدهما فيعمل به، وإما أن يتخير فيعمل بأحدهما، أو يستمر في طلب الترجيح.

الأول باطل ضرورة العمل بدليل شرعي في الحادثة، والثاني كذلك لأن العمل بهما جمع بين النفي والإثبات وهو محال، والثالث تحكمٌ من غير مسلك ترجيح معتبر فيكون باطلاً، والاستمرار في طلب الترجيح باطلٌ

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ١٥، ١٦، نهاية الوصول ٨/ ٣٦٣٢، المسودة (٤٤٦)، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦١٤.

(٢) شرح العمد ٢/ ٢٩٩.

(٣) المحصول ٤/ ١٣١٥.

لأنه لا غاية له تحده، ويظهر بطلانه بجلاء في صورة تضيق وقت العمل.

فإذن لم يبق إلا أن يتخير المجتهد أحد الدليلين فيعمل به، ثم يصبح لازماً بعد إمضاء العمل، فلا يرجع إلى الآخر إلا بدليلٍ مرجح معتبر[١].

المناقشة:

ناقش المخطئة طريقة التخيير بأنه يلزم عندها الجمع بين النقيضين؛ فإذا اقتضى أحد الدليلين التحريم، واقتضى الآخر الإباحة، فإن القول بالتخيير في هذه الصورة معناه أن الفعل محرمٌ مباحٌ في آن واحد وذلك محال[٢].

الجواب:

ناقش القائلون بالتخيير هذا الإيراد بمنع التناقض؛ إذ لو كان محالاً لما جاز ورود الشرع به، أما وقد جاز ووقع أن يخير الشارع بين الأحكام فأين المحال، فلو قال الشرع: خيرت المجتهد في أن يحكم في هذه الحادثة بأي الحكمين شاء لم يكن محالاً، كما أنه قد وقع في الشريعة تخيير من اشتبهت عليه أمارات القبلة في الصلاة إلى أي الجهات شاء، وتخيير المصلي داخل الكعبة في استقبال أي الجدران شاء، فهذا يؤكد أن التخيير ليس محالاً بل قد جاءت به الشريعة[٣].

والحقيقة أن إيراد التناقض قد يلزم القائلين بالتخيير من بعض الوجوه، وذلك فيما إذا اقتضى الدليلان حكمين متنافيين كالتحريم والإباحة، وهذا قد يفسر لنا صنيع بعض المصوبة حينما جمع طريقين لدفع

(١) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٩٥، التلخيص (٥٢١)، أصول السرخسي ٢/ ١٤، المستصفى ٢/ ٤٤٨، بذل النظر (٦٥٩)، نهاية الوصول ٨/ ٣٦٣١، روضة الناظر ٣/ ٩٩٩، شرح مختصر الروضة (٦١٨)، التقرير والتحبير ٣/ ٤، فواتح الرحموت ٢/ ٢٤٠.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٤٤٩، بذل النظر ٦٦٩، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٠، روضة الناظر ٣/ ١٠٠١، نهاية الوصول ٨/ ٣٦١٩، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٨.

(٣) انظر: شرح العمد ٢/ ٣٠٠، المستصفى ٢/ ٤٤٩، التنقيحات (٣٣٢)، بذل النظر (٦٦٠).

التعارض وهما التخيير والتساقط، فقال بالتخيير إذا اقتضت الأدلة المتعارضة أحكاماً متعددة من جنس واحد، كتعدد الواجبات مثلاً، وقال بالتساقط في صورة تعارض الأحكام المتنافية كالتحريم والإيجاب، وهي الطريقة التي مال إليها الغزالي في المستصفى[1].

على أن إيراد المخطئة يستحضر دائماً الجمع بين الاعتقاد والعمل حتى في مواطن الاجتهاد، لأنهم يخطئون المجتهد ابتداءً وانتهاءً، ومن هنا رددوا قضية التناقض؛ إذ كيف يتخير المجتهد بين اعتقاد التحريم واعتقاد الإباحة، بينما المصوبة لم يلتفتوا لقضية العلم أو الاعتقاد في مواطن الاجتهاد، وإنما يراعون إمضاء العمل من وجه شرعي صحيح، ولاشك أن إمضاء العمل على أحد القياسين مسلكٌ شرعي صحيح في الظاهر.

ثانياً: أن التخيير واقعٌ في الشريعة، فقد خيّر الشارع في مواضع عدة بين أحكام مختلفة، مثل التخيير في خصال الكفارة، وتخيير المسافر بين الرخصة والعزيمة، وتخيير من اشتبهت عليه القبلة في الجهات، وتخيير المصلي داخل الكعبة، والتخيير في زكاة الإبل إذا بلغت مائتين بين أربع حِقَاق أو خمس بنات لبون، فهذا كله يؤكد أن التخيير له أصلٌ في الشريعة، فهو حكمٌ شرعي، فجاز أن نحكم به حالة التعادل بين الأدلة ولا مرجح[2].

المناقشة:

هذه الصور التي يذكرها المستدل لم تقع فيها صورة التناقض التي تلزم أصله، فكلها تخيير بين واجبات، ولم يقع في الشريعة تخيير بين واجب ومحرم، أو محرم ومباح، وهذا معناه أن القول بالتخيير بإطلاق لن

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٥٠، نهاية الوصول ٨/ ٣٦١٨.

(٢) انظر: شرح العمد ٢/ ٣٠٠، المستصفى ٢/ ٤٤٨، بذل النظر (٦٦٠)، التمهيد ٤/ ٣٥٠، المحصول ٤/ ١٣١٤، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤١، روضة الناظر ٣/ ٩٩٩، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٩.

ينفك عن التناقض في صورة الأحكام المتنافية[١].

وهذه المناقشة وجيهة، فليس يسع القائلين بالتخيير إلا القول بالتساقط في صورة الأحكام المتنافية، كما قدمنا عن الغزالي.

وعلى كل حال فالقول بالتخيير ينطلق من القول بالتصويب في مسائل الاجتهاد، فإن التكليف منوطٌ بغلبة الظن، وحيث تعذر على المجتهد تغليب الظن في أحد الجهتين فهذا يولد عنده غلبة الظن بأن حكم الشرع في هذا الموطن هو التخيير، على أنه متى ما اختار إمضاء العمل على أحد الوجوه فقد لزمه بالإمضاء، فلا يرجع إلى الوجه الآخر إلا بمرجح خارجي يتبين به خطأ الوجه الذي أمضى العمل عليه.

وليس يلزم من القول بالتخيير الأخذ بتصويب المتكلمين ونفي مطلوب معين في مسائل الاجتهاد، بل يكفي القائل بالتخيير أن يلتزم أصل مقتصدة المصوبة، الذين يخطئون المجتهد انتهاءً، ويصوبونه ابتداءً في طرق الاجتهاد، وهو الذي مال إليه الآمدي وغيره ممن اختار التخيير في هذا الموطن، وهي طريقة الحنفية القائلين بالتخيير عند تعادل المعاني القياسية.

قال الآمدي: " قولهم يلزم منه التضليل والحيرة في إصابة الحق، إنما يلزم ذلك أن لو كان مكلفاً بإصابة ما هو الحكم عند الله تعالى، وليس كذلك، وإنما هو مكلفٌ بما أوجبه ظنه على ما سبق، فإن لم يغلب على ظنه شيءٌ ضرورة التعادل، كان الواجب التخيير أو التوقف أو التساقط "[٢].

ومعلومٌ أن مقولة المحققين من المخطئة تقوم على أساس أن المجتهد كلف إصابة الحكم عند الله تعالى، ثم خفف أمر خطئه، ووضع عنه الإثم، وأجر على قصده الصواب حالة الخطأ كما سبق.

---

(١) انظر: التمهيد ٤/ ٣٥٤، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٥٣، روضة الناظر ٣/ ١٠٠٢، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٢٠.

(٢) الإحكام ٤/ ٢٤٢.

المسألة الثانية
موقف المصوبة من الطرق الأخرى

سبق أن أشرت إلى أن بعض المصوبة جمعوا بين القول بالتخيير والقول بالتساقط، وهو فيما يبدو تفصيلٌ لبعضهم يرجع إلى التفريق بين تعارض الواجبات التي يمكن التخيير بينها، وتعارض الموجب والمبيح، أو المحرم والمبيح، فقالوا بالتخيير في الصورة الأولى، والتساقط في الصورة الثانية، وهذا يفهم من تردد الغزالي في القول بالتخيير، حيث جعل المسألة محتملة ثلاثة أوجه:

القول بالتخيير دون تفصيل، والقول بالتساقط دون تفصيل، والجمع بين التخيير والتساقط بناءً على التفصيل السابق[١].

وقد ورد تفصيل آخر للجمع بين التخيير والتساقط، وذلك أن التعارض إن وقع بين ظاهرين من الكتاب أو السنة دون ترجيح فالقول بالتساقط، فأما إن وقع التعارض بين قياسين دون ترجيح فالقول بالتخيير، وهذا مشهور عند الحنفية كما تقدم، وقد ذكرت سر الفرق بين الموضعين عندهم[٢].

والتساقط طريقٌ لدفع التعارض يرجع إلى إهمال كلا الدليلين المتعارضين، وطلب الدليل من موضع آخر، وقد يرجع المجتهد إلى البراءة الأصلية، وهو شبيهٌ بالتعارض الواقع بين البينات، والذي يؤول إلى تساقطهما، كأنْ لم تقوما[٣].

وقد ذكر الجويني والغزالي أن بعض المصوبة يختار الوقف:

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٤٨، نهاية الوصول ٨/ ١٣١٨ الإبهاج ٣/ ٢٠١، البحر المحيط ٦/ ١١٦.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/ ١٣، ١٤، التقرير والتحبير ٣/ ٥، فواتح الرحموت ٢/ ٢٤٠.

(٣) انظر: أصول السرخسي ٢/ ١٣، المستصفى ٢/ ٤٤٨، البحر المحيط ٦/ ١١٥.

قال الجويني: " وأما المصوبون فقد خير بعضهم، ومنع بعضهم القول بالتخيير، وصاروا إلى التوقف"[١].

وقال الغزالي: " وأما المصوبة فاختلفوا: فمنهم من قال يتوقف؛ لأنه متعبدٌ باتباع غالب الظن، ولم يغلب عليه ظن شيء"[٢].

ولكن هل معنى التوقف هنا أن المجتهد يواصل طلب الترجيح؟

الذي يظهر لي أن التوقف المنقول عن بعض المصوبة يساوي التساقط، بمعنى أن المجتهد يتوقف عن العمل بالدليلين المتعارضين، ويبحث عن الدليل من خارج، ويؤكد هذا أن المصوبة يجوزون تكافؤ الأدلة في نفس الأمر، فلا معنى مع هذا لأمر المجتهد بمواصلة طلب الترجيح.

ثم إن الجويني قد أشار إلى طريق التوقف وفسره بما يوافق التساقط فقال: " إذا تعارض خبران ولم يترجح أحدهما على الثاني، ولم يتطرق إلى واحدٍ منهما نسخٌ فيما يعلم أو يظن، وعريت الواقعة عن دلالة أخرى، فحكمها عند الأصوليين الوقف عن الحكم فيها، وإلحاق الصورة بالوقائع كلها قبل ورود الشرائع "[٣].

فهذا معناه الخروج عن الترجيح، والبحث عن دلالة خارجية، بينما التوقف عند المخطئة يخالف ذلك كما سيأتي.

ثم إن بعض المصوبة لما منعوا القول بالتخيير، وقالوا بالتساقط بين الأدلة المتعارضة استدركوا بأن المجتهد لربما تضيق عليه الوقت قبل العثور على الدلالة الخارجية، فحينئذٍ أجازوا له تقليد مجتهد آخر قد قضى في المسألة برأيه فيقلده في ذلك ضرورة[٤].

---

(١) التلخيص (٥٢٠).
(٢) المستصفى ٢/ ٤٤٧.
(٣) البرهان ٢/ ١١٨٣، وانظر: نهاية الوصول ٨/ ٣٦٣١، البحر المحيط ٦/ ١١٥.
(٤) انظر: التلخيص (٥٢٠)، البحر المحيط ٦/ ١١٦.

وعل كل حال فإن منهج التخيير لم يجزم به المصوبة، بل نجد الغزالي على سبيل المثال يتردد فيه كثيراً، بل إنه جعل القول بالتوقف هو الأسلم والأسهل في هذا الباب(١).

والقاضي الباقلاني لم تتحرر نسبة القول بالتخيير المطلق له، بل نسب له بعض الأصوليين القول بالتساقط(٢).

وهذا كله مع أن القول بالتخيير يأتي اطراداً لمنهج التصويب، ونفي مطلوب معين في مواطن الاجتهاد، ولكن التطبيق يؤكد عدم استقرار هذا المنهج، أو عدم الثقة بالتفريع عليه.



(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٤٧.

(٢) انظر: البحر المحيط ٦/ ١١٥.



المطلب الثاني

طرق دفع التعارض عند المخطئة

وتحته مسألتان:

المسألة الأولى: التوقف، وأدلة المخطئة على هذا الطريق.

المسألة الثانية: موقف المخطئة من الطرق الأخرى.



المسألة الأولى: التــــوقــــف
وأدلة المخطئة على هذا الطريق

سبق أن أشرت إلى أن التعارض على منهج المخطئة لا يعدو كونه في نظر المجتهد، وهذا معناه أن المجتهد سيستمر في طلب الترجيح، وهذه الحالة يسميها المخطئة التوقف، والمراد التوقف عن العمل بأحد الدليلين حتى يتبين الترجيح، أو يأتي دليلٌ من خارج، ولا يأخذ بالتخيير في هذه الصورة.

قال أبو يعلى: " لا يجوز أن يعتدل قياسان على أصل واحد، مع كون أحدهما موجباً للحظر، وكون الآخر موجباً للإباحة، ولابد من وجود المزية في أحدهما، وقد تظهر تلك المزية وقد تخفى، فإذا خفيت وجب أن يجتهد في طلب ترجيح أحدهما، والوقف إلى أن يتبين ذلك، وكذلك الأخبار لا يجوز أن يرد خبران متعارضان من جميع الوجوه، ليس مع أحدهما ترجيحٌ يقدم به"(١).

وهذا الطريق هو رأي الجمهور من المخطئة؛ بناءً على أصلهم في منع التعارض الحقيقي بين الأدلة الظنية، فكأنهم يتشوفون إلى إمكان الترجيح مهما خفي وجهه على المجتهد(٢).

وقد لاحظتُ أن المخطئة يصرون على أنه يلزم من القول بعجز المجتهد عن الترجيح وتعادل الأدلة الظنية عنده القول بتكافؤ الأدلة في نفس الأمر، ثم يلزم القول بالتصويب؛ لذلك يصرون على فتح باب الترجيح مهما كان التعادل والخفاء بين الأدلة خشية الوقوع في تصويب المجتهدين.

---

(١) العدة ٥/ ١٥٣٦، ١٥٣٧.

(٢) انظر: العدة ٥/ ١٣٣٧، شرح اللمع ٢/ ١٠٧١، التلخيص (٥٢٠)، قواطع الأدلة ١/ ١٩٧، التمهيد ٤/ ٣٤٩، المستصفى ٢/ ٤٤٧، بذل النظر (٦٥٨)، المحصول ٤/ ١٣٠٩، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٨، نهاية الوصول ٨/ ٣٦٢٧، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٧، المسودة (٤٤٦)، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٠٨.

قال أبو يعلى: "هذا يوجب تكافؤ الأدلة وتعارضها، وهذا خلاف موضوع الشريعة"[١].

وقال الشيرازي: " والدليل على صحة مذهبنا أن هذه المسألة مبنية على ما قبلها، وقد بينا أن الحق فيها في قول واحد، وما سواه باطل، ولو كانت الأدلة متكافئة لكان الجميع حقاً، فإن سلمتم هذا الأصل وإلا كلمناكم فيه، وإذا ثبت هذا لم يجز أن تتكافأ الأدلة"[٢].

وقال أبو الخطاب: " المسألة مبنية على أن الحق من قول المجتهدين في واحدٍ، وما عداه خطأ، وقد دللنا عليه، وإذا ثبت ذلك بطل أن تتكافأ الأمارات؛ لأن مع التكافؤ لا نعلم الحق من الخطأ"[٣].

وهذا في نظري مبنيٌ عند المخطئة على قولهم بالتكليف بالإصابة، ولو قالوا بالتكليف بتحري الإصابة لجوزوا التعادل الذي لا يرام وراءه ترجيح، ولكن التكليف بالإصابة يناقض القول بالتعادل عند المجتهد، فإذن لابد أن المجتهد الذي أعطى الاجتهاد حقه وبلغ به منتهاه سيظهر له وجه من وجوه الترجيح، حتى يظن أنه أدى التكليف ولو في الظاهر.

أدلة المخطئة على القول بالوقف عند تعارض الأدلة الظنية:

يستدل المخطئة لهذا الطريق بعدة أدلة، أذكر منها ما يلي:

أولاً: أن المجتهد قد كلف في مواطن الاجتهاد إصابة حكم الله فيها، ونصبت الدلالة التي يتبعها، فلو جوزنا التعادل للزم منه التكليف بما لا يطاق، فدل على امتناع التعادل، ووجوب طلب الترجيح، والتوقف في المسألة إلى ظهور المرجح[٤].

---

(١) العدة ٥/ ١٥٣٨.

(٢) شرح اللمع ٢/ ١٠٧١.

(٣) التمهيد ٤/ ٣٥٥.

(٤) انظر: العدة ٥/ ١٥٣٨، قواطع الأدلة ٢/ ٣١٠، التمهيد ٤/ ٣٥٠، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٠، روضة الناظر ٣/ ١٠٠٢.

قال أبو يعلى: "إذا ثبت أن هناك حكماً مطلوباً فإنه قد كلف إصابته"[١].

وقال ابن قدامة: " لا نسلم تصور خلو المسألة عن دليل؛ فإن الله تعالى كلفنا حكمه، ولا سبيل إليه إلا بدليل، فلو لم يجعله دليلاً كان تكليفا بما لا يطاق"[٢].

وقال ابن السمعاني: " الحق عند الله عز وجل واحدٌ، والناس مأمورون بطلبه، مكلفون إصابته"[٣].

المناقشة:

نوقش هذا الاستدلال بمنع أن المجتهد قد كلف الإصابة في مواطن الاجتهاد، وإنما كلف تحريها، وفرق بين التكليفَيْن، فالتكليف بتحري الإصابة يرجع إلى أن المجتهد مكلف باتباع غالب ظنه حتى وإن كان مخطئاً في نفس الأمر، فإذن لا مانع من عجز المجتهد عن الترجيح في حالة قصرنا تكليفه على غلبة الظن؛ لأن غلبة الظن قد تحصل من طريق آخر كالتخيير مثلا، فالمجتهد إذا تعادلت عنده الأدلة على وجه لا يرجو معه الترجيح قد يغلب على ظنه أن الحكم في المسألة هو التخيير[٤].

قال الآمدي: "قولهم يلزم منه التضليل والحيرة في إصابة الحق، إنما يلزم ذلك أن لو كان مكلفاً بإصابة ما هو الحكم عند الله تعالى، وليس كذلك، وإنما هو مكلفٌ بما أوجبه ظنه على ما سبق، فإن لم يغلب على ظنه شيءٌ ضرورة التعادل، كان الواجب التخيير أو التوقف أو التساقط"[٥].

---

(١) العدة ٥/ ١٥٧٦.
(٢) روضة الناظر ٣/ ١٠٠٢.
(٣) قواطع الأدلة ٢/ ٣١٠.
(٤) انظر: التلخيص (٥٢١)، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٢.
(٥) الإحكام ٤/ ٢٤٢.

والبحث في قضية التكليف في مواطن الاجتهاد قد سبق عند دراسة الخلاف في التصويب والتخطئة[1].

ثانياً: افتراض عجز المجتهد عن الترجيح وتعادل الأدلة الظنية عنده يلزم عليه القول بتكافؤ الأدلة، وهو باطل لأنه من لوازم نفي مطلوب معين في مسائل الاجتهاد[2].

المناقشة:

لا يلزم من القول بتعادل الأدلة عند المجتهد اعتقاد تكافؤ الأدلة في نفس الأمر، بدليل أن بعض المخطئة يخيرون المجتهد في حالة التعادل، مع أنهم يثبتون مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد، ولكنهم يعلقون التكليف بتحري الإصابة دون الإصابة ذاتها، ولعل هذا هو المنزع الحقيقي للاختلاف بين المخطئة في القول بالتخيير أو التوقف واستمرار طلب الترجيح[3].

---

(١) انظر ص (٢٧٧) من هذه الرسالة.

(٢) انظر: العدة ١٥٣٨/٥ شرح اللمع ٢/ ١٠٧١التمهيد ٤/ ٣٥٥ المسودة ٤٤٧، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٧.

(٣) انظر: المحصول ٤/ ١٣٠٩، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٢، تحفة المسؤول ٤/ ٢٦٨.

المسألة الثانية
موقف المخطئة من الطرق الأخرى

كان أقوى اعتراض توجه على طريقة التوقف هو الغاية التي ينتهي إليها التوقف؛ إذ لا غاية تحده بحيث ينتقل المجتهد عندها إلى مسلك آخر من مسالك الاجتهاد، أو يظفر بوجه من وجوه الترجيح[(١)].

وهذا الإيراد في غاية القوة لأننا نفترض أن المجتهد قد استفرغ غاية جهده في البحث عن الترجيح فلم يظفر بشيء، فكيف يواصل طلب الترجيح والحال ما ذكر؟!

ويبدو أن هذا الاعتراض على منهج التوقف قد جعل بعض المخطئة يختار القول بالتخيير كما سبق، فالرازي والآمدي وابن الحاجب اختاروا القول بالتخيير على تفصيل سبق عند الرازي[(٢)].

وحيث كان التوقف وطلب الترجيح لا إلى غاية فقد جاء إيراد آخر يتعلق بأن المجتهد قد يضيق عليه وقت العمل، فماذا يعمل؟[(٣)].

هنا نجد أن عند المخطئة طرقاً أخرى يمكن أن تمثل حلاً في حالة استمرار عجز المجتهد عن الترجيح، أو ضيق الوقت، ومنها ما يلي:

أولاً: تقليد مجتهدٍ آخر.

وذلك أنهم يفترضون التعادل حاصلاً عند بعض المجتهدين دون بعض، فحيث حصل الترجيح عند البعض، وضاق وقت العمل على البعض الآخر فإن للمجتهد المتوقف تقليد المجتهد الذي بان له الراجح، وكذلك

---

(١) انظر: الضروري في أصول الفقه (١٤٢)، نهاية الوصول ٨/ ٣٦٣١، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٨، البحر المحيط ٦/ ١١٥.

(٢) انظر: المحصول (١٣٠٩)، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٨، تحفة المسؤول ٤/ ٢٦٨.

(٣) انظر: التلخيص (٥٢١)، المستصفى ٢/ ٤٤٨.

يجوز له أن يحيل المستفتي على ذلك المجتهد[1].

وهذا الطريق في الحقيقة ليس تنازلاً عن القول بالتوقف واستمرار طلب المرجح، وإنما هو طريق يسلكه بعض المجتهدين ضرورة، مع استمرار تجديد النظر وطلب الترجيح بالنسبة له، فلو ظهر عنده ترجيح آخر بعد التقليد فإنه يرجع إليه.

ثانياً: القول بالتساقط.

في حالة عجز المجتهد عن الترجيح فإن بعض المخطئة قال بتساقط الدليلين المتعارضين دون ترجيح، وهذا معناه أن التعارض دليلٌ على فساد كلا الدليلين؛ لأن حجج الشرع الصحيحة لا تتعارض على وجه يمتنع معه الترجيح[2].

نقل الزركشي عن بعضهم قوله: " لأن دلائل الله سبحانه لا تتعارض، فوجب أن يستدل بتعارضها على وهائها جميعاً، أو وهاء أحدها، غير أنّا لا نعرفه، فأسقطناها جميعاً "[3].

ويحصل التساقط بأن يطلب دليل المسألة من خارج، كأن ترجع إلى العموم، أو البراءة الأصلية، وهذا معناه أن التعادل في نفس الأمر غير جائز، فإما أن يظهر الراجح، وإما أن يسقط الدليلان ويقوم الدليل من خارج.

ثالثاً: القول بالأحوط.

نقل بعض الأصوليين أن من طرق دفع التعارض بين الأدلة الظنية

---

(١) انظر: التلخيص (٥٢٠)، المستصفى ٢/ ٤٤٧، المسودة (٤٤٩)، تقريب الوصول (٤٦٦)، البحر المحيط ٦/ ١١٦، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦١٣.

(٢) انظر: الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٣٤، نهاية السول ٢/ ٩٦٦، المسودة (٤٤٨)، البحر المحيط ٦/ ١١٥.

(٣) البحر المحيط ٦/ ١١٥.

اتباع الأحوط في المسألة، وعبر بعضهم بالأغلظ، فإن حصل التعارض بين الحاظر والمبيح اتبع الحاظر، وإن حصل بين الموجب والمبيح اتبع الموجب، وإن حصل بين موجب الحد ومسقطه اتبع الموجب، وهكذا[١].

وبعضهم يخص هذا الطريق بتعارض الأخبار فقط، وهو الذي أومأ إليه الإمام أحمد، واختاره الكرخي والجصاص من الحنفية[٢].

(١) انظر: العدة ٣/ ١٠٤٢، التبصرة (٤٨٤)، المسودة (٣١٢)، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٧٩.

(٢) انظر: العدة ٣/ ١٠٤٢، المسودة (٣١٢)، الفصول ٢/ ٤٥، الأقوال الأصولية للكرخي د.الجبوري (١١٨).

المطلب الثالث

موازنة وتقويم

قبل الترجيح في هذا الأصل يجب التنبيه إلى أن القول بجواز تعادل الأمارات الظنية ليس هو القول بتكافؤ الأدلة الظنية في نفس الأمر، ومن جهة أخرى ليس هو القول بجواز تعادل الأمارتين في نظر المجتهد، والذي ينقل بعض الأصوليين الاتفاق عليه[١].

وبيان ذلك أن المجتهد قد يعرض لفهمه التعارض بين دليلين ظنيين، ثم يطلب الترجيح بعدها فيجده، فهذا الضرب من التعارض هو الذي وقع عليه الاتفاق، بل إنه قد يقع حتى بين القطعيات بالنسبة لنفس المجتهد، ولكنه يزول بأدنى طلب[٢].

ولكن هناك صورةً أخرى من صور التعارض، يطلب المجتهد بعدها الترجيح، ثم لا يجد له سبيلاً، فهذه الصورة سماها بعضهم التعادل[٣] وهي محل الخلاف، وهي تعقب طلب الترجيح، وتأتي بعد اليأس منه، ومن يقول بجواز هذا الضرب من التعادل ليس بالضرورة أن يعتقد تكافؤ الأمارات في نفس الأمر كما هو ظاهر؛ لأنه لو اعتقده لما حسن منه أن يسبقه بالترجيح، وإلا كان خبطاً لا معنى له.

ثم هناك من يعتقد تكافؤ الأدلة في نفس الأمر، وهذا في الحقيقة يرجع إلى سلب صفة الدليلية عنها في نفس الأمر، وهي نظرة المصوبة

(١) انظر: نهاية السول ٢/ ٩٦٤.
(٢) الإبهاج ٣/ ٢١٠.
(٣) انظر: التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية للبرزنجي١/ ٣٩، ٤٠.

عموماً للظنون، فعلى هذا إن حصل التعارض بين الظنون فإن المجتهد يطلب العلم واليقين في أحد الجهتين، فإن تعذر ولم يبق إلا الظن قَضى بالتكافؤ والتعادل في نفس الأمر، ولا معنى إذن للترجيح، وهي نظرة القاضي الباقلاني التي ذكرتها عنه سلفاً، وسيأتي مزيد بيان لها عند الكلام عن موقفه من الترجيح عموماً، والقول بتعادل الأدلة الظنية على هذا الوجه لا أستطيع نسبته لغير الباقلاني، مع أنه لازم لمنهج التصويب الذي ينفي مطلوباً معيناً في محالّ الاجتهاد.

إذا تمهد ما تقدم فإن القول الوسط في هذا الباب جواز تعادل الأمارتين عند المجتهد بعد عجزه عن الترجيح، فيطلب الحكم في المسألة من طريق آخر وراء الدليلين المتعارضين، وإن ضاق الوقت جاز له تقليد مجتهد آخر عثر على الترجيح، والقول بالتساقط هو الأقرب في الظواهر المتعارضة، أما الأقيسة فليس يبعد القول بالتخيير بينها حالة التعادل.

وإنما رجحت ذلك لما يلي:

أولاً: أن المجتهد لم يكلف في مسائل الاجتهاد الإصابة، وإنما كلف تحريها؛ بناءً على المختار في هذا الأصل، وحيث كان التكليف بتحري الإصابة فلا معنى لإحالة القول بالتعادل وعجز المجتهد عن الترجيح، وإنما يمتنع ذلك على أصل من كلف المجتهدين بالإصابة، ثم لا يلزم على القول بالتعادل القول بتكافؤ الأدلة في نفس الأمر كما سبق تحقيقه.

ثانياً: أن القول بالوقف واستمرار طلب الترجيح غير معقول عند التطبيق؛ لأن أرباب الوقف لم يحدوه بغاية، وهذا مع أن القول بالتعادل على هذه الصورة التي رجحتها لا يقع إلا بعد طلب الترجيح والعجز عنه، فالقول باستمرار طلب الترجيح لا حاصل له.

ثالثاً: القول بالتساقط بين الظواهر والتخيير بين الأقيسة مرده إلى أن التعارض في المعاني أكثر منه في الظواهر والأخبار، فتقوم الشبهة في الأخبار والظواهر أن الخطأ في فهم المجتهد، أو تقصيره في طلب

الترجيح، وهذا بخلافه في المعاني فإن التعارض يقع بينها كثيراً، ثم لا يلزم على تصحيح العمل بأحد القياسين على التخيير الجزم بأنه حكم الله، وإنما يصحح العمل ظاهراً، أما عند التخيير بين الظواهر أو الأخبار فهذا فيه اتباعٌ لدلالة معينة، وهذا تعيين لمراد الله وحكمه في المسألة بمجرد التخيير فلا يستقيم.

ومع ما تقدم فإنني أظن أن الخلاف بين الفريقين ليس ببعيد؛ وذلك لأمرين:

الأول: أن تعذر سبل الترجيح نادر وقليل؛ لأن مسالك الترجيح في الظواهر والمعاني واسعةٌ جداً، فيندر أن يعجز المجتهد عن دركها بعد طلبها.

قال إمام الحرمين: " وأما إذا تعارض ظاهران يتطرق التأويل إلى كل واحدٍ منهما، فتتسع مسالك الترجيح؛ فإن مبنى التعلق بالظاهر على غلبات الظنون، وهي حريّةٌ بالترجيحات "[1].

والثاني: أن المجوزين والمانعين يلتقون عند بعض طرق دفع التعارض، فنجد هنا وهناك من يقول بالتساقط، ومن يحيل المجتهد على آخر عثر على الترجيح، ومن يعود بالمجتهد إلى البراءة الأصلية، فهذا إن أُخذ في سياقٍ واحد مع القول بندرة وقوع التعادل يقرب الخلاف ويجمع المختلفين في صور كثيرة من صور التعارض.

وشبيهة بهذه المسألة مسألة يطرقها الفقهاء وهي: تعارض البينات، فبعضهم يقول بالتساقط، وبعضهم يحاول العمل بالبينتين، فيقسم المال إن كان محل الدعوى، بناءً على تصحيح بينة المثبت والنافي، فلربما خرج الخلاف في إحدى المسألتين على الخلاف في الأخرى[2].

---

(١) البرهان ٢/ ١١٨٤.

(٢) انظر: البرهان ٢/ ١١٤٣، أصول السرخسي ٣/ ١٣، المستصفى ٢/ ٤٤٨.

المبحث الثالث
الترجيح بين الظواهر

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الترجيح بين الظواهر عند المصوبة.

المطلب الثاني: الترجيح بين الظواهر عند المخطئة.

المطلب الثالث: موازنة وتقويم.



المطلب الأول

الترجيح بين الظواهر عند المصوبة

الترجيح: هو بيان مزية أحد الدليلين على الآخر[١].

وعرفه إمام الحرمين بأنه: تغليب بعض الأمارات على بعض في سبيل الظن[٢].

وعرفه ابن الحاجب بأنه: اقتران الأمارة بما تقوى به على معارِضتها[٣].

وقد اتفق الأصوليون على أن الترجيح لا يقع بين القطعيات حتى وإن تعارضت ظاهرياً في نظر المجتهد؛ لأن الترجيح لا يقع إلا بين طريقين لو انفرد كل واحدٍ منهما لكان صحيحاً، وهذا إنما يتأتى في الظنون دون العلوم[٤].

وبناءً عليه لا حاصل للإشكال الذي أثاره ابن السبكي على كلام الأصوليين في أنه لا ترجيح بين الدلائل اليقينية؛ لأن التعارض بينها في نظره قد يقع في ذهن المجتهد فتحتاج إلى ترجيح[٥] لأن الطريق التي يسلكها المجتهد للتفريق بين الدليل والشبهة مثلاً لا تسمى ترجيحاً في

---

(١) الحدود (٧٩)، القاموس المبين (١٠١).
(٢) البرهان ٢/ ١١٤٢.
(٣) مختصر ابن الحاجب مع تحفة المسؤول ٤/ ٣٠٤.
(٤) انظر: المعتمد ٢/ ٢٩٩، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٩٤، نهاية الوصول ٨/ ٣٦١٦، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤١٢٩.
(٥) انظر: الإبهاج ٣/ ٢١٠.

الاصطلاح؛ لأن الشبهة لا تصلح دليلاً لو انفردت، بخلاف التعارض الواقع بين الأمارت، فإن كل أمارة لو انفردت لصح بناء الاجتهاد والعمل عليها(١).

وقد تبين من دراسة التصويب والتخطئة أن الترجيح من أقوى متمسكات المخطئة في باب الاجتهاد؛ لأن الترجيح يقوم على أساس أن المجتهد يعتقد وجود الرجحان في نفس الأمر وإلا لما كان لطلب الترجيح معنى، ومن هذا المنطلق فإن من المتوقع أن يكون لجماعة المصوبة موقفٌ مغايرٌ من قضية الترجيح، يتماشى مع أصلهم المذكور.

وقد ذكر بعض الأصوليين الاختلاف في الترجيح عموماً في أول الكلام عن الترجيح، وأشار بعضهم إلى مخالفة القاضي الباقلاني، وجُعْل البصري(٢).

قال إمام الحرمين: "وحكى القاضي عن الملقب بالبصري وهو جُعْل، أنه أنكر القول بالترجيح"(٣).

وقد نفى الجويني هذه النسبة؛ لأنه لم يجدها في مؤلفات جعل المذكور.

ونقل عبدالعزيز البخاري خلافاً عن بعضهم في قضية الترجيح، وأن واجب المجتهد عند التعارض التخيير أو التوقف دون الترجيح، ولم يسمِّ هؤلاء(٤).

والحقيقة أنني تتبعت بعض من قال بالتصويب في مواطن الاجتهاد

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٢٩٩، ٣٠٠.

(٢) انظر: البرهان ٢/ ١١٤٢، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٩٢، كشف الأسرار ٤/ ١١٠، الإبهاج ٣/ ٢٠٩.

(٣) البرهان ٢/ ١١٤٢.

(٤) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ١١٠.

فوجدتهم يأخذون بالترجيح عند التعارض، بل قد نصبوا فصولاً في مؤلفاتهم الأصولية تحدثوا فيها عن مسالك الترجيح في الأخبار والمعاني، وهذا يؤكد أنهم يقولون بالترجيح[(١)].

ولم أجد سوى القاضي الباقلاني من المصوبة، فقد كان له موقفٌ من الترجيح بين الأمارات أو الأدلة الظنية، وقد بنى موقفه على اختياره في التصويب والتخطئة، وقد رأيت مناقشة قضية الترجيح مع الباقلاني في موضعين منفصلين، أحدهما خصصته لموقفه من الترجيح بين الظواهر، والآخر خصصته للحديث عن موقفه من الترجيح بين الأقيسة المظنونة.

وقد جمعت بعض النصوص التي تؤكد أن القاضي الباقلاني يرفض قضية الترجيح بين المظنونات عموماً والظواهر خصوصاً، أذكرها فيما يلي:

قال القاضي الباقلاني: " ومرادنا بهذا الضرب الذي يقع عند النظر فيه غالب الظن أنه طريقٌ للظن أو موصلٌ أو مؤدٍّ إليه: أنه مما يقع الظن عنده مبتدأً، لا أنه طريقٌ إليه، كالنظر في الدليل القاطع، الذي هو طريقٌ إلى العلم بمدلوله، وإنما نتجوز بقولنا: يوصل، ويؤدي، وأنه طريقٌ للظن "[(٢)].

وقد فسر مراد القاضي الغزاليُّ بقوله: " وقال القاضي: الظنون متقاربة، لا ترتيب فيها، ولم يقم لمسالك الظنون وزناً "[(٣)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية عن جواب القاضي بأن الفقه من العلوم لذا اعتبر ذلك عند حده: " جواب القاضي أبي بكر بناه على أصله؛ فإن

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٤٥٧، شرح العمد ٢/ ١٧٧، التلخيص (٤٩٩)، البرهان ٢/ ١١٤٢، المستصفى ٢/ ٤٧٤ المنخول (٤٢٦).

(٢) التقريب والإرشاد ١/ ٢٢٣.

(٣) المنخول (٣٣٤).

عنده كل مجتهدٍ مصيب، وليس في نفس الأمر أمرٌ مطوب، ولا على الظن دليلٌ يوجب ترجيح ظن على ظن، بل الظنون عنده بحسب الاتفاق"[1].

فهذا الموقف من الباقلاني من قضية الظنون عموماً، وأنها تحصل للمجتهد اتفاقاً، ولا تتفاوت أو تتزايد، كل هذا جعله يرفض قضية الترجيح؛ لأنها قائمةٌ على أساس تقوية أحد طرفي الظن، وهو الطرف الراجح، وحيث رفض تفاوت الظنون فأنى له أن يقول بالترجيح.

وقد ظهر موقف القاضي من قضية الترجيح عند كلامه عن التعارض بين الظواهر من الكتاب أو السنة، وسألخص موقفه، ثم أعضد كلامي بالنصوص التي تؤيد ذلك:

إذا ورد ظاهران متعارضان، أحدهما يوجب الحكم والآخر ينفيه، فإننا نقطع بأن الله تعالى لم يخاطبنا بهما جميعاً، فإما أن نعلم يقيناً تأخر أحدهما عن الآخر فنقول بالنسخ، وإما أن لا نعلم فننظر فيما يوجب العلم بأحدهما من خارج، بمعنى أن المجتهد يبحث عن دليلٍ يفيد العلم واليقين بأحدهما، وحينئذٍ يعمل به لا من باب ترجيح أحد الظاهرين بذلك الدليل، وإنما من باب العمل بالقاطع، فإن لم يوجد ما يفيد العلم، فالمجتهد مخيرٌ في العمل بأحدهما والحالة هذه.

ثم إن كان الدليل الخارج ظنياً فإنه يجب العمل به، ويسقط الدليلان المتعارضان، ولا يصح جعله مرجحاً للعمل بأحدهما.

فهذه الطريقة في دفع التعارض بين الظواهر لم تلتفت لقضية الترجيح؛ لأنها لم تعتبر العمل بغالب الظن بأحد الدليلين المتعارضين، وإنما اشترطت العلم بأحدهما، وهذا غير مقصودٍ عند من يقول بالترجيح؛ لأن الترجيح معناه العمل بغالب الظن.

(١) مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٣.

قال القاضي الباقلاني: " واعلموا أنه إذا ورد عامان أو خاصان متعارضا الظاهر، أحدهما يوجب ثبوت الحكم، والآخر يوجب نفيه وسقوطه، وجب علينا القطع بأن الله سبحانه ورسوله ﷺ لا يخاطبان المكلفين بهما معاً؛ لأن ذلك إحالة وتناقض وإبطال للتكليف، بل لم يردا إلا في وقتين، وأن أحدهما ناسخٌ والآخر منسوخٌ، أو أن يكونا وردا معاً فيكون استثناءً ومستثنى منه "(١).

ثم قال: " فإذا تعارضا رجعنا إلى طرق الأدلة على الأحكام الشرعية من المقاييس وغيرها، فإن وجدنا ما يوجب العلم بأحدهما صرنا إليه، ليس بتناول الظاهر له، ولكن بموجب سواه من أدلة السمع، وإن لم نجد شيئاً منها يوجب العمل بموجب أحدهما، وقد فرض علينا العمل بموجب أحدهما، لم يبق وراء ذلك إلا تخيير العالم في العمل بموجب أيهما شاء "(٢).

فيلاحظ أنه جعل العمل بالدليل الذي جاء من الخارج، وليس بأحد الدليلين المتعارضين، وقد يوافَق على هذا فيما لو كان الدليل المرجح قطعياً؛ لأنه لا مكان للظن بعد القطع، ولكن قاعدة الترجيح تأبى ذلك في حالة كون الدليل المرجح ظنياً، مثل أن يأتي قياسٌ ظني فيوافق أحد الظاهرين، فهل سيكون موقف القاضي العمل بالظاهر لأنه عضده القياس، أو العمل بالقياس والقول بتساقط الظاهرين المتعارضين؛ لأن الظنون عنده لا تقبل التقوية والزيادة، فإذن لا تقبل الترجيح.

لقد كنت سأكتفي بتخريج رأي الباقلاني في هذه الصورة بناءً على ما علمتُه من أصله، ولكن الجويني كفاني ذلك وقد وجدته يتعرض لصورة التعارض هذه، ثم ينقل رأي الباقلاني فيها:

---

(١) التقريب والإرشاد ٣/ ٢٦٣.

(٢) المصدر السابق ٣/ ٢٦٣، ٢٦٤.

قال - رحمه الله - في مسألة تعارض خبرين انضم إلى أحدهما القياس: "فالذي ارتضاه الشافعي أن الحديث الذي وافقه القياس مرجحٌ على الآخر ... وقال القاضي: إذا تعارض الخبران كما ذكرنا في تصوير المسألة تساقطا، ويجب العمل بالقياس، والمسلكان يفضيان إلى موافقة حكم القياس، ولكن الشافعي يرى متعلق الحكم بالخبر المرجَّح بموافقة القياس، والقاضي يرى العمل بالقياس وسقوط الخبرين"[١].

فمع أن مسلك القاضي يلتقي مع مسلك الإمام الشافعي في موافقة حكم القياس، إلا أن مسلك الباقلاني يرجع إلى إبطال الترجيح في مواطن الظنون، فلو عمل بالخبر الذي عضده القياس لكان معنى ذلك أن الظن قوي في جانب فغلب على الظن العمل به، وهذه القضية يرفضها القاضي كما سبق.

وقد قال إمام الحرمين في سياق مناقشته لرأي القاضي في الترجيح بين الأقيسة: " ثم لا ينبغي أن يظن ظانٌّ أن القول في هذا -أي الترتيب بين المعاني المتعارضة- ينتهي إلى القطع، بل هو موكولٌ إلى نظر النظار، واجتهاد أصحاب الاعتبار، وكيف لا يكون كذلك والتقديم والتأخير مستنده الترجيح، ومنشأ الترجيح الظن"[٢].

فهذه الإشارة تشير إلى مأخذ القاضي في مواضع الترجيح، حيث يطلب العلم ليحصل العمل بأحد المتعارضين، وقد وجدته يركز على قضية العلم كثيرا في سياق بحث التعارض بين الأخبار:

فقد ذكر تعارض الأخبار في ربا الفضل ثم قال: " ولا يجوز لأحدٍ أن يقطع على أن ذلك خرج جواباً لسؤال سائل، أعني خبر النسيئة"[٣].

---

(١) البرهان ٢/ ١١٧٨.
(٢) المصدر السابق ٢/ ٨٨٨.
(٣) التقريب والإرشاد ٣/ ٢٦٧.

وقال: "ولا وجه لقول من قال: إني أقطع على ورود خبر النسيئة على الجنسين المختلفين"[(١)].

فكأن النظر في الأدلة المتعارضة لا مجال فيه لتغليب الظن عند الباقلاني، وإنما هو القطع، أو التخيير، أو التساقط.

ويؤكد أن هذه هي صورة التعارض والموقف منه عند الباقلاني الاعتراض الذي أورده على لسان المانعين من التعادل في نفس الأمر فقال: "وإذا وردا متعارضين من كل وجه، عاريين من ترجيح أحدهما على الآخر بوجه أو دليلٍ قاطع يوجب العلم بأحدهما، نفّر ذلك من الطاعة"[(٢)].

فيلاحظ أن الترجيح عنده في هذه الصورة أن يرد دليلٌ قاطع ليس إلا، ومعلومٌ أن هذا خارج مجال الترجيح؛ لأن العمل في هذه الحالة بالدليل القاطع.

وهذا يعني أن الأدلة المتعارضة التي لا نسخ فيها لم تبق أدلة في نظر القاضي؛ لأن الحال إما أن يوجد القاطع من خارج فالعمل به وليس بأحد الظاهرين المتعارضين، وإما أن يكون ظنياً فالعمل به ويتساقط الدليلان المتعارضان، وإما أن لا يوجد لا هذا ولا ذاك فيتخير المجتهد ليعمل بأحدهما.

قال في موضع آخر: "إذا تعارضت لم تكن أدلة، ومع ذلك فلا يمتنع تعارضها والتخيير في العمل بأيهما شاء العالم"[(٣)].

وقال في بيان أن العمل بالدليل الخارجي ليس عملاً بأحد المتعارضين، وإنما عملٌ به ذاته: " وإذا وجد دليلٌ يقتضي العمل بموجب

---

(١) المصدر السابق ٣/ ٢٦٧.

(٢) المصدر السابق ٣/ ٢٨٠.

(٣) المصدر السابق ٣/ ٢٨١.

أحدهما صير إليه، ولم يكن العمل بموجبه رجوعاً إلى أحد المتعارضين، بل ذلك رجوعٌ إلى ذلك الدليل فقط "[١].

وقال في بيان أن الدليل القاطع هو مدار العمل وليس أحد الدليلين المتعارضين: "ولا يجوز أن يقال: إن الدليل القاطع الموجب للعمل بموجب أحدهما ترجيحٌ له على الآخر؛ لأنه يوصل إلى العلم والقطع على العمل بموجب أحدهما، وإن لم يجب ذلك من جهة أحد الظاهرين؛ لأن ما أوجب العلم قطعاً لا يوصف بأنه ترجيح، بل يقال حجة ودليلٌ قاطع "[٢].

فالخلاصة أن الباقلاني يرى أن الظنون تحصل اتفاقاً بناءً على أصله في التصويب، وقد بنى على ذلك منع الترجيح بين الظنون؛ لأنها لا تقبل الزيادة أو التقوية، وقد طرد ذلك في منع الترجيح بين الظواهر، وآل اختياره إلى أن الظاهرين المتعارضين إما أن يكون أحدهما منسوخاً والآخر ناسخاً، وإما أن يأتي الدليل من الخارج فيكون العمل على وفقه وتتساقط، وإما أن يتخير المجتهد في حالة عدم قيام الدليل الخارجي.

جاء في البحر المحيط: " وقال القاضي والأستاذ أبو منصور والغزالي وابن الصباغ: الترجيح بين الظواهر المتعارضة إنما يصح على قول من رأى أن المصيب واحدٌ، وأما القائلون بأن كل مجتهدٍ مصيب فلا معنى لترجيح ظاهرٍ على ظاهر؛ لأن الكل صوابٌ عنده"[٣].

وقد بينت سابقاً أنني لم أقف على من طرد هذا الأصل في هذا المقام من المصوبة إلا على الباقلاني، أما غيره فقد احتفوا بالترجيح، وبينوا مسالكه وضوابطه وشروطه على وجه لا يبقى معه مجال لنسبة نفي الترجيح إليهم.

---

(١) المصدر السابق ٣/ ٢٨١.

(٢) المصدر السابق ٣/ ٢٨١ بتصرف يسير من الباحث؛ نظراً لاضطراب العبارة في الأصل، فتصرفت فيها بما يوافق السياق.

(٣) البحر المحيط ٦/ ١١٤.

بل إن رأي الباقلاني يحتاج لمزيد تحقيق في هذا الباب بالذات؛ لأنني لم أقف عند كلامه عن التعارض والترجيح في القسم المفقود من كتابه، رغم أنه أحال عليه عند بحث المسألة السابقة فقال: " ونحن نذكر من بعد ضروب الترجيحات، وما يختص منها "(١).

وهذا لأنني وجدته يشير في مواضع متفرقة من كتابه إلى مصطلح الترجيح، فكنت أتساءل وأعتقد أنه لن ينفي الترجيح بالجملة، ولكن لا ريب أن له ضوابط يخالف فيها الجمهور.

ومن هذه النصوص قوله في أحد المواضع: " وكذلك القول عندنا في وجوب ترك قول الصحابي بالقياس إذا كان موجب الخلاف قوله، وترك قياسه إذا عرفناه وكان في أيدينا قياسٌ أقوى من قياسه؛ لأن الحجة هو القياس وإعمال أقوى القياسين وترك الأضعف له، لأن القياس هو دليل على الحكم لا قول الصحابي، وأقوى القياسين دليلٌ لله يوجب ترك الأضعف له "(٢).



(١) التقريب والإرشاد ٣/ ٢٨١.

(٢) المصدر السابق ٣/ ٢٢٥.

المطلب الثاني

الترجيح بين الظواهر عند المخطئة

لاشك أن القول بالترجيح والعمل بالراجح من معالم القول بالتخطئة في مسائل الاجتهاد كما ذكرتُ سابقاً، بل إن من أنكر القياس كالظاهرية قبلوا الترجيح، واعتبروه طريقاً من طرق الاجتهاد في الظواهر والأخبار[1].

وعندما نتكلم عن الترجيح عند المخطئة فنحن نتكلم عن بابٍ واسع من أبواب الاجتهاد، يقوم في الأساس على اتباع غالب الظن، وترجيح الظن الأقوى على غيره، واعتقاد أن أحد الظاهرين المتعارضيْن راجحٌ في نفس الأمر، ومقصودٌ للشارع، فيحاول المجتهد إصابته عن طريق الترجيح كما يحاول إصابة الحكم في جملة مسائل الاجتهاد.

وليس يخفى مما تقدم أن أغلب المصوبة يعملون بالترجيح أيضاً، ولكنه أكثر ملاءمة لأصول المخطئة في الاجتهاد.

وقاعدة الترجيح عند المخطئة تنطلق من أصلين، وكلاهما يرجع إلى التخطئة وإثبات المطلوب في مسائل الاجتهاد:

الأصل الأول: أن الأدلة الظنية طرقٌ حقيقية توصل إلى مطلوبٍ معين في نفس الأمر، فإذن يُقبل الترجيح بينها حالة التعارض؛ لأن كلَّ واحدٍ منها لو انفرد فإنه يوصل إلى المطلوب حقيقة، وهذا شرط الترجيح؛ لذا يتفق الجميع على عدم جواز الترجيح بين الشبهة والدليل؛ لأن الشبهة ليست

(١) انظر: العدة ٣/ ١٠١٩، البرهان ٢/ ١١٤٢، التمهيد ٣/ ١٩٩، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٩٢، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ١١٠، الإبهاج ٣/ ٢٠٩.

طريقاً إلى الحق وإلا لما كانت شبهة، وكذلك أصل المصوبة يمنع الترجيح بين الطرق الظنية؛ لأنها ليست طرقاً على الحقيقة، وإنما يحصل الظن عندها اتفاقاً، وليست الأمارة طريقاً حقيقياً يفضي إلى الظن[1].

الأصل الثاني: أن الظنون تتفاوت وليست على مرتبة واحدة من جهة القوة، فإذا استوى الظنان عند المجتهد فإنه يفزع إلى مسالك الترجيح المعلومة، ثم يقوى الظن في أحد الجهتين ويكون الترجيح، وهذا المعنى لما رفضه الباقلاني رفض معه الترجيح، وكل من نفى تزايد الظن بعد حصوله فليس له أن يقول بالترجيح[2].

قال أبو يعلى: "الظن يتزايد، ويكون بعض الظن أقوى من بعض"[3].

وقال الأسمندي: "الظن يتزايد قوته كما يتزايد أمارته"[4].

بل إن بعض المصوبة لما اعتمدوا هذا الأصل قالوا بالترجيح:

قال أبو الحسين البصري: "غلبة الظن قد تتزايد بأمور تنضاف إلى الأمارة، وهذامعلوم عند العقلاء فيما يتعلق بأمور الدنيا"[5].

وقال الغزالي: " المظنون ينقسم إلى جلي وخفي، إلى أن تتعارض الظنون فيرجح بمسالك نذكرها في الترجيح"[6].

وفي حالة التعارض بين ظاهرين فإن معنى ذلك أن الظنين متعادلان، ولم يغلب الظن في أحد الجانبين، فيطلب المجتهد المرجحات، وبعضها

---

(١) انظر: شرح اللمع ١/ ١٥٠، التمهيد ٢/ ٣٧٢، روضة الناظر ٣/ ٩٩٥، مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٣، ١١٤.

(٢) انظر: العدة ١/ ٨٣، التمهيد ٢/ ٣٧٢، الوصول إلى الأصول ١/ ٢٧١، بذل النظر (١٧٣)، روضة الناظر ١/ ١٣٠، شرح تنقيح الفصول (٣٤٠)، الإبهاج ٣/ ٢٥.

(٣) العدة ١/ ٨٣.

(٤) بذل النظر (١٧٣).

(٥) شرح العمد ٢/ ١٨٦.

(٦) المنخول (٣٣٤).

مرجحات تعود إلى ظاهر المتن، وأخرى تعود إلى أمر خارج عن هذا الظاهر، وكلها إنما يحصل عندها تزايد الظن في أحد جهتي التعارض ليحصل غلبة الظن، فيكون الترجيح، فترجيح أحد الظاهرين على الآخر ليس أخذا بالعلم، وإنما اتباعٌ لغالب الظن؛ لذا نجد من يختار أحد المسالك ويبني عليه الترجيح يعلل بقوله: "لأنه أغلب على الظن " وهذا يفسر لنا لماذا كان باب الترجيح أحد أبواب الاجتهاد.

قال إمام الحرمين: "إنما الترجيحات تغليبات لطرق الظنون"[١].

وقال: "مبنى التعلق بالظاهر على غلبات الظنون، وهي حريّةٌ بالترجيحات"[٢].

وقال ابن قدامة: " ما ذكرناه من غلبت الظن، وتقديم الراجح متعين؛ لأنه أقرب إلى الصحة"[٣].

ومن معالم الترجيح بين الظواهر عند المخطئة القول بالاعتضاد بين الدليل الخارجي والدليل الذي تَرَجَّح به، بحيث لا يكون الاستدلال بالدليل الخارجي كالقياس مثلاً ويسقط الظاهران المتعارضان، بل يستدل بالراجح ويكون الدليل الخارجي عاضداً فقط، وهذا تمسكٌ منهم بقضية الترجيح.

فإذا عضد أحدَ الظاهرين المتعارضين ظاهرٌ آخر من خارج فإنه يترجح به، ويكون العمل بالراجح الذي عضده الظاهر، ولا يقال بالتساقط، والعمل بالظاهر الذي جاء من خارج[٤].

وكذلك إذا عضد أحدَ الظاهرين عمل الصحابي، فإن العمل يكون

---

(١) البرهان ٢/ ١١٤٤.

(٢) المصدر السابق / ١١٨٤.

(٣) روضة الناظر ٣/ ١٠٣٠.

(٤) انظر: التمهيد ٣/ ٢١٧، روضة الناظر ٣/ ١٠٣٦، الإحكام للآمدي ٤/ ٣٢٣، المسودة (٣١٢).

بالراجح الذي عضده العمل، وهذا اتباعٌ لقاعدة الترجيح[1].

ومثل ذلك إذا عضد أحدَ الظاهرين المتعارضين قياسٌ، فإن العمل يكون بالراجح وليس بالدليل العاضد، كما سبق نقله عن الإمام الشافعي[2].

بينما يرى الباقلاني أن العمل بالقياس ويتساقط الظاهران المتعارضان وهذا إمعان منه في رفض قضية الترجيح، ومنع التزايد في الظنون[3].

وهكذا نجد أن الترجيح بين الظواهر بابٌ واسع من أبواب الاجتهاد عند المخطئة، وخلاصته ترجع إلى وجوب العمل بالراجح، واتباع غالب الظن.



---

(١) انظر: روضة الناظر ٣/ ١٠٣٦.

(٢) انظر: البرهان ٢/ ١١٧٨، التمهيد ٣/ ٢١٨، روضة الناظر ٣/ ١٠٣٦، الإحكام للآمدي ٤/ ٣٢٣.

(٣) انظر: البرهان ٢/ ١١٧٨.

المطلب الثالث

موازنة وتقويم

لقد انعقد إجماع السلف على أن العمل بالدليل الراجح عند المجتهد واجب، وكان من حال الصحابة والتابعين ترجيح ظاهر على ظاهر بمسلك معتبر من مسالك الترجيح، وذلك كترجيحهم خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل من التقاء الختانين، على خبر أبي هريرة رضي الله عنه: " إنما الماء من الماء"، ووقائع الترجيح بين الظواهر التي وقعت في الصدر الأول أكثر من أن تحصى في هذا المقام(١).

والقول بالترجيح مطردٌ سواءً قلنا إن المجتهد كلف إصابة الحق في مسائل الاجتهاد، أو قلنا إنه كلف تحري الإصابة فقط؛ لأن الترجيح بابٌ من أبواب تحري الإصابة عند من يقول بذلك.

فأما من ينفي مطلوباً معيناً في هذه المسائل فلن يطّرد قوله إلا بنفي الترجيح في الظنيات كما هو صنيع القاضي، وإني لأعجب من صنيع بعض المصوبة كالغزالي والبصري، فإنهم عندما بحثوا التصويب والتخطئة كان لهم موقفٌ مقاربٌ لموقف القاضي من الظنون، وكونها تحصل اتفاقاً، وكون الأمارات إضافية وليست حقيقية، بينما وجدتهم يحتفون بالترجيح في الظنيات، ويرون تزايد الظنون، وتفاوتها بحسب ما انضاف إلى الأمارات من مسالك الترجيح، وهذا يدل على صعوبة اطراد مقولة المتكلمين في التصويب متى ما أُريد حفظُ بابِ الترجيح، وإبقاؤه مسلكاً معتبراً من مسالك الاجتهاد.

---

(١) انظر: البرهان ٢/ ١١٤٢، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٩٢، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ١١٠، الإبهاج ٣/ ٢٠٩.

المبحث الرابع

الترجيح بين الأقيسة المظنونة

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الترجيح بين الأقيسة المظنونة عند المصوبة.

المطلب الثاني: الترجيح بين الأقيسة المظنونة عند المخطئة.

المطلب الثالث: موازنة وتقويم.



المطلب الأول

الترجيح بين الأقيسة المظنونة عند المصوبة

عامة المصوبة يختارون وجوب العمل بالترجيح بين الأقيسة المظنونة كما اختاروه بين الظواهر، ويشهد لذلك أنهم نصبوا في كتبهم مسالك الترجيح بين المعاني، وقسموا القياس الظني من جهة الظهور والخفاء إلى قياس جلي وقياس خفي، فاعتبروا أن للقياس الظني مراتب من جهة الظهور والخفاء، وهذا إقرارٌ منهم بقاعدة الترجيح بين هذه الأقيسة، حيث يقدمون القياس الأقوى على القياس الأضعف، ثم إن تعارضت الظنون فإنهم يفزعون إلى مسالك الترجيح بين المعاني، فيجوزون الترجيح بينها، ويوجبون العمل بالراجح[1].

أما القاضي الباقلاني فإنه مستمرٌ في طرد نظرته للظنون، وأنها تحصل اتفاقاً، ثم لا تحتمل التباين قوةً وضعفاً، ولا تحتمل الزيادة حتى نطلب تقويتها بمسالك الترجيح[2].

وهذه المرة نجد إمام الحرمين الجويني يصرح بموقف القاضي من قضية الترجيح بين الأقيسة الظنية، بل ويشنع عليه غاية التشنيع، ويلزمه القول بأنه لا أصل للاجتهاد، وسوف أنقل كلام الجويني بنصه ثم أعلق عليه.

قال - رحمه الله -: " قال القاضي: ليس في الأقيسة المظنونة تقديم ولا

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٢٩٧، ٢٩٨، شرح العمد ٢/ ١٧٧، البرهان ٢/ ١٢٠٢، المستصفى ٢/ ٤٨٣، المنخول (٣٣٤).

(٢) انظر: البرهان ٢/ ٨٨٩، التلخيص (٤٦١)، المنخول (٣٣٤)، البحر المحيط ٦/ ١٨٠.

تأخير، وإنما الظنون على حسب الاتفاقات، وهذا بناه على أصله في أنه ليس في مجال الظن مطلوبٌ هو تشوُّف الطالبين، ومطمع نظر المجتهدين، قال بانياً على هذا: إذا لم يكن مطلوبٌ، فلا طريق إلى التعيين، وإنما المظنون على حسب الوفاق"[1].

وقال مشنعاً عليه: " وهذه هفوةٌ عظيمة هائلة، لو صدرت من غيره لتفرقت سهام التقريع نحو قائله، وحاصله يؤول إلى أنه لا أصل للاجتهاد، وكيف يستجيز مثله أن يثبت الطلب والأمر به ولا مطلوب؟! وهل يستقل طلبٌ دون مطلوبٍ مقدر ومحقق؟! فليت شعري من أين يظن المجتهد؟! فإن الظنون لها أسبابٌ، فمن أقدم إقدام من لا يعتقد تشوفاً، ولا تطلباً كيف يظن؟! ثم فيما ذكره خروجٌ عظيم عن ربقة الوفاق؛ فإنا على اضطرار نعلم من عقولنا أن الأولين كانوا يقدمون مسلكاً على مسلك، ويرجحون طريقاً على طريق، وكيف يسنح للمجتهد مسالك فيرى بعضها أقرب من بعض؟! "[2].

ثم قال مبالغةً في التشنيع على القاضي: "ولو تمكنت بمبلغ جهدي من إخفاء هذا المذهب، والسعي في انمحاقه، لبذلت فيه كنه جهدي، فإنه وصمةٌ في طريق هذا الحبر، وهو على الجملة هفوةٌ عظيمة، وميلٌ عن الحق واضح "[3].

هذا ما ذكره الجويني عن القاضي، ولي هنا وقفات:

الأولى: يظهر من عرض الجويني لمذهب القاضي أنه جازمٌ به، ويؤيد ذلك عبارات التشنيع التي ذيل بها هذا النقل، فلعل القاضي ذكره بعبارة لا تحتمل التأويل عند كلامه في مباحث الترجيح من كتابه التقريب والإرشاد.

---

(١) البرهان ٢/ ٨٨٩.
(٢) المصدر السابق ٢/ ٨٨٩، ٨٩٠.
(٣) المصدر السابق ٢/ ٨٩٠.

الوقفة الثانية: قد ذكرتُ سابقاً أن الجويني في كتابه البرهان يثبت مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد، ولكنه ينيط التكليف بتحري الإصابة؛ لذا فهو يصوب المجتهدين في العمل، كما هو مذهب مقتصدة المصوبة، وهو هنا يناقش رأي الباقلاني بناءً على اختياره؛ لذا شدد النكير لأن القاضي ينفي المطلوب بالاجتهاد، وبين الجويني أن الاجتهاد لا يمكن أن يصح بمجرد أن المجتهد يطلب ظناً مجرداً؛ لأن الظن له أسباب توجبه، وهذا الموقف من الجويني يختلف عن موقفه في كتاب التلخيص، فقد اختار نفي مطلوب معين في مسائل الاجتهاد، وأثبت عدم استحالة تصور الاجتهاد في ضوء نفي مطلوب يقصده المجتهدون، بل وأشار لرأي للقاضي يتعلق بنفي الترجيح بين الأقيسة المظنونة ولم يشنع عليه، بل نصره واختاره، وسيأتي عرضه قريباً[١].

والوقفة الثالثة: رأي القاضي في الترجيح بين الأقيسة يقوي بل ويؤكد نظرته للترجيح عموماً، ومن ذلك الترجيح بين الظواهر الذي سبق بحثه، ولكن يبدو لي أن رأيه هذا لم يشتهر بين الأصوليين؛ لذا لم نجد عنه إلا إشارات يسيرة عند بعضهم كماسبق، مع أنه رأي يستحق الدراسة والإبراز؛ لأنه صدر من أصولي محقق، ثم إنه رأيٌ لو استقام لأثر في مسيرة الاجتهاد؛ لأنه من المعلوم أن أوسع أبواب الاجتهاد قد يكون باب الترجيح، فإغلاقه بالكلية معناه إغلاق باب واسع من أبواب الاجتهاد، وهذا ربما يفسر لنا محاولة إلزام القاضي من قبل الجويني بأنه لا أصل للاجتهاد عند نفي الترجيح.

وقد خالف الزركشيُّ إمامَ الحرمين في تفسير مراد القاضي، وبين أن القاضي لم يرد نفي الترجيح بين الأقيسة عموماً؛ بدليل أنه عقد فصولاً في كتابه في تقديم بعض العلل على بعض، وإنما مراده أنه لا يُحكم بتقديم نوعٍ من القياس على نوعٍ بإطلاق، فلا يقال مثلاً إن قياس المعنى مقدمٌ على

(١) انظر: التلخيص (٤٦١).

الشبه دائماً؛ لأنه قد يقع في آحاد قياس الشبه صورةٌ تقدم على قياس المعنى، مثل تقديم الشبه الجلي على المعنى الخفي، فإذن غالب المعنى مقدمٌ على غالب الشبه، ولكن ليس كل المعنى مقدماً على كل الشبه؛ فكأن الترجيح في الأقيسة المظنونة ثابتٌ عند القاضي بالنسبة إلى عموم آحاد كل نوع، لا بالنسبة إلى غالب كل نوع، وهذا المعنى لا يعود إلى إنكار الترجيح عموماً[١].

وقد بين الزركشي أن قول القاضي بنفي الحكم في المجتهدات قبل الظن لا يلزم عليه نفي الترجيح في الظنون، فقال: " إن كان كما قلت استحال الظن، والحكم بأن الظنون لا تقديم فيها ولا تأخير فرع وجودها، نعم القاضي يقول: لا حكم في المجتهدات قبل الظن، ولكن فيها مطلوب، وهو السبب الذي يُبنى على ظنه وجود الحكم، كصحة خبر الواحد، أو الظاهر، أو القياس مثلاً، فيطلب المجتهد ظن وجود ذلك، والظنون تختلف "[٢].

والحقيقة أن تفسير الزركشي لمراد القاضي بعيدٌ جداً؛ لأن المعنى الذي ذكره لا حاصل له عند التحقيق؛ إذ الكل يتفق على أن قضية الترجيح إنما تقع بالنظر إلى آحاد الصور والأنواع، وليس بالنظر إلى الأنواع ذاتها؛ لأن قضية الترجيح تدور حول تغليب ظن صورةٍ على صورة، وهذا لا يمكن أن يؤخذ حكماً كلياً في تقديم نوعٍ على نوع بإطلاق، بل إن الجويني قد ذكر جواز تقديم الشبه الجلي على المعنى الخفي قبيل مناقشة رأي الباقلاني، مما يدل على أن القاضي يمنع الترجيح في هذا وذاك[٣].

ثم إنني لم أفهم المطلوب الذي ذكر الزركشي أن القاضي يثبته في المجتهدات، فإن كان هو الظن فنعم، ولكن القاضي يراه حاصلاً اتفاقاً

(١) انظر: البحر المحيط ٦/ ١٨٠.
(٢) المصدر السابق ٦/ ١٨٠.
(٣) انظر: البرهان ٢/ ٨٨٨، ٨٨٩.

على حالةٍ لا يقبل فيها التقديم أو التأخير، أو الزيادة والتقوية؛ لذا منع الترجيح في هذا المقام، وأما إن أراد أنه يثبت مطلوباً في نفس الأمر يتعلق به الطلب فليس ذلك من أصول القاضي في شيء على ما مر معنا.

ومما يؤكد موقف القاضي من الترجيح بين الأقيسة المظنونة أنه منع تقسيم القياس الظني إلى جلي وخفي، وبين أن القياس إما أن تترقى علته إلى العلوم فيخرج عن الاجتهاد، وإما أن تبقى ظنية فلا مزية لظن على ظن والحال ما ذكر.

جاء في التلخيص: " وذهب الجمهور من القائسين القائلين بأن المصيب واحدٌ من المجتهدين إلى أن الأقيسة التي تدرك عللها تحرياً واستنباطاً تنقسم إلى جلي وخفي "(١).

ثم نقل عن القاضي نقد هذا التقسيم فقال: " قال القاضي رضي الله عنه: والذي نختاره مع ما علمتم من أصلنا في القول بتصويب المجتهدين أن نقول: كل قياسٍ ثبتت علته نصاً، وتحققت طريقة تفضي إلى القطع في تعيين العلة، فما هذا سبيله فهو يؤدي التمسك به إلى العلم والقطع، وتخرج المسألة من حيز الاجتهاد، فأما إذا لم يكن معنا طريقٌ يفضي إلى القطع والعلم لتعيين علة القياس، وكان الفزع إلى غلبات الظنون، فمهما حصلت غلبة الظن للمجتهد بما يستنبط من القياس، فحكم الله الأخذ بما غلب عليه الظن قطعاً، فلا يتحقق مع هذا الأصل تقسيم القياس إلى الجلي والخفي قطعاً على ما قاله المتقدمون من القائلين بأن المصيب واحدٌ "(٢).

ثم قال: " فحصل بما ذكرناه إبطال القول بتباين الضربين من القياس في قبيل العلم، وتبين أن واحداً منهما لا يؤدي إلى العلم، فلا يبقى بعد ذلك إلا غلبات الظنون... فرجع مآل المقال إلى أن الله عز وجل أجرى

---

(١) التلخيص (٤٦١).

(٢) المصدر السابق (٤٦١).

العادة بإيداع غلبات الظنون في أعقاب الأقيسة التي تعبدنا بالعمل بها، ثم لا تستمر العادات فيها، فربما تحصل غلبة الظن لبعض المجتهدين بالقياس الذي يلحقه مخالفونا بالخفي، وربما لا تحصل غلبات الظنون بالذي يلحقه بالجلي "[١].

فهذه العبارات وافية في تبيين منهج القاضي من الظنون وأقيستها، ويكفي أنه جعل الظن مودعاً عقب القياس، وهذا معناه أنه يحصل اتفاقاً لا عن سبب يوجبه، فتارةً يحدث من طريقٍ واحد غالبُ ظن، وتارة يتخلف ذلك الظن مع نفس الطريق، فكيف يمكن أن يقول بالترجيح مع هذا؟! بل كيف يمكن أن نفسر مطلوبَ الاجتهاد عند القاضي بالسبب الذي يبنى على ظنه وجود الحكم كما صنع الزركشي فيما سبق؟!.

قال الغزالي: " القياس ينقسم إلى مظنون وإلى معلوم، ثم المعلوم قد يقرب دركه وقد يبعد مثاله لافتقاره إلى مزيد تأمل، والمظنون ينقسم إلى جلي وخفي، إلى أن تتعارض الظنون، فيرجح بمسالك نذكرها في الترجيح.

قال القاضي: الظنون متقاربة لا ترتيب فيها، ولم يقم لمسالك الظنون وزنا، ومنه ثار الخلاف في تصويب المجتهدين "[٢].

فهذا يؤكد أن القاضي لا يجوّز الترجيح في مواطن الظنون من الأقيسة، أما كونه يجعل بعض الأقيسة تغلب على الظن في بعض الأحوال فيقدمها على غيرها، فهذا يحصل عنده اتفاقاً كما يقول في أصل حصول الظنون، وإنما الكلام في أنه هل يثبت مسالك معلومة يقوم عليها الترجيح بين هذه الأقيسة، فهذا الذي يخالف فيه الجمهور كما يظهر.

فالقاضي عندما منع تقسيم الأقيسة المظنونة إلى خفية وجلية يتمسك بأصله في الظنون، وأنها ليست طرقاً حقيقية توصل إلى مطلوباتها، ولو

---

(١) المصدر السابق (٤٦٢).

(٢) المنخول (٣٣٤).

أثبت هذا التقسيم لأثبت لها صفة الإيصال إلى مطلوباتها حقيقة، وهو لا يقول بذلك كما هو معلوم من أصله في التصويب.

ويبقى هنا أن نذكر أن الزركشي ذكر أن القاضي عقد فصولاً في كتابه التقريب، تحدث فيها عن ترتيب العلل، وتقديم بعضها على بعض، فهذا يؤكد أن منهج القاضي في الترجيح لن يكتمل الكلام فيه على وجه التحقيق إلا بالاطلاع على كلامه في مواطن الترجيح، وحيث لم نطلع عليها فإننا لا نستطيع أن نجزم بكامل منهجه في الترجيح، ولكن لاشك أننا من خلال البحث السابق، ومن خلال جزم الجويني بما نسبه إلى القاضي نستطيع أن نجزم بأن للباقلاني منهجاً خاصاً يغاير منهج الجمهور في الترجيح بين الظنيات من الظواهر أو الأقيسة، وقد جاء في جملته وفاءً بأصل القاضي في مسألة التصويب والتخطئة.

المطلب الثاني

الترجيح بين الأقيسة المظنونة عند المخطئة

الترجيح بين الأقيسة المظنونة من أوسع أبواب الاجتهاد عند المخطئة، وعند من وافقهم من المصوبة، وقد قال إمام الحرمين عن باب الترجيح بين الأقيسة:

" وفيه تنافس القياسيون، وفيه اتساع الاجتهاد"(١).

وإنما قال المخطئة بالترجيح في المعاني لاعتقادهم أن للظنون مسالك في العقول كما للعلوم، فهي تحتمل ترجيح مسلك على مسلك باعتبار الظهور والخفاء؛ ولذا قسموا الأقيسة إلى معلومة ومظنونة، وقسموا المظنونة منها إلى جلية وخفية(٢).

ومما يذكر هنا أن قسماً كبيراً من مسالك الترجيح بين المعاني يرجع إلى علة حكم الأصل، وقد علمنا أن المخطئة يثبتون عليةً في نفس الأمر يتبعها المجتهدون، فكذلك عند الترجيح نجد أن مسالك الترجيح التي ترجع إلى العلية تنتهي إلى طلب تغليب الظن أن هذه العلة أرجح من تلك في نفس الأمر، أو بمعنى آخر لابد أن يعتقد المرجح أن إحدى العلتين طريقٌ للحكم لو انفردت حتى يُقبل منه ترجيحها على غيرها، وهذا لن يكون لولا اعتقاد رجحان إحدى العلتين المتعارضتين في نفس الأمر، وهي قاعدة

---

(١) البرهان ٢/ ١٢٠٢.

(٢) انظر: العدة ٥/ ١٥٢٩، شرح اللمع ٢/ ٩٥٠، قواطع الأدلة ٢/ ٢٤٠، التمهيد ٤/ ٢٢٦، المحصول ٤/ ١٣٤٧، روضة الناظر ٣/ ١٠٣٩، الإحكام للآمدي ٤/ ٣٢٩، نفائس الأصول ٩/ ٣٩٣٠، شرح مختصر الروضة ٣/ ٧١٣.

التخطئة كما سبق، أما المصوبة فأصلهم ينفي أن تكون العلة في باب القياس طريقاً حقيقياً يثبت به حكم الأصل؛ لذا تعذر طلب ترجيحها على أصل التصويب.

وخلاصة القول هنا أن الترجيح بين الأقيسة المظنونة من أوسع أبواب الاجتهاد عند المخطئة، وهو يرجع إلى وجوب العمل بالراجح وغالب الظن، ويتواءم مع التخطئة في مسائل الاجتهاد، واعتقاد كون الراجح صواباً يجب العمل به، كما أنه في جانب العلية خاصة يأتي تأكيداً لاعتبارها ثابتةً في نفس الأمر، وفرض المجتهدين إصابتها أو تحريها على ما سبق.



المطلب الثالث

موازنة وتقويم

لاشك أن قاعدة الترجيح لا يمكن أن تقوم لولا أن هناك مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد، هو شوف المجتهدين، يرجون إصابته، فإذا تعارضت الأمارات الموصلة إليه سلك المجتهدون سبيل الترجيح لتمييز الدلالة الموصلة إليه، وإصابة الحق، وحين تتعارض الأقيسة فإن المجتهد يطلب الترجيح بينها لأنه يعتقد رجحان إحدى العلتين في نفس الأمر، ويرى أن الإصابة معلقة بعلة واحدة لا علتين، وهنا تكون وقفتان:

الأولى: مع من نفى مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد، ثم طرد مذهبه بنفي قاعدة الترجيح بين الظنيات، فهذا وإن كان يحسب له الثبات على التصويب تنظيراً وتطبيقاً إلا أنه لا محالة يؤول إلى إبطال باب واسع من أبواب الاجتهاد؛ لأنه كلما شرع مجتهدٌ في النظر، ثم غلب على ظنه الحكم في حادثة، فهذا منتهى اجتهاده؛ إذ لا مجال للاجتهاد في عين الحادثة بعده إلا في حالة تعارض الأدلة والأمارات التي اتبعها المجتهد أولاً، وقد قيل بنفيه، وهذا يضعف مكانة الاجتهاد، ويحصره في باب ضيق، وقد علم أن أوسع أبوابه باب الترجيح ولاسيما في المعاني.

والثانية: مع من نفى مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد، ثم جمع مع هذه المقولة القول بقاعدة الترجيح، وأنّى لهما أن تجتمعا؟! إذ القول بالترجيح فرعُ إثبات مطلوب معين، يتحرى المرجِّح إصابته، فإذا قال المجتهد هذه العلة أرجح من تلك، أو هذا القياس أرجح من ذاك، فهل معنى هذا إلا اعتقاد الرجحان في نفس الأمر، فكيف يقال مع هذا إن

مسائل الاجتهاد لا ترجع إلى صورةٍ واحدةٍ من صور الخلاف في نفس الأمر؟!

إن هذا كله يؤكد أن تصويب المتكلمين قام مراعاة لبعض الأصول الكلامية ولم يراع معاني الفقه، وعلله القياسية، وقد تذكرتُ وأنا في هذا المقام كلام السمعاني في وصف حالة التصويب عند المتكلمين، حين قال: "ولقد تدبرت فرأيت أكثر من يقول بإصابة المجتهدين هم المتكلمون الذي ليس لهم في الفقه ومعرفة أحكام الشريعة كثير حظٍ، ولم يقفوا على شرف هذا العلم، وعلى منصبه في الدين، ومرتبته في مسالك الكتاب والسنة"(١).

ثم قال: " وقالوا: ليس مطلوب المجتهد إلا الظن لأمارة، ليعمل على حسب ظنه، وهذا الذي قالوه في غاية البعد، وهو أن يكون مطلوب المجتهد مجرد الظن، والظن قد يستوي فيه العالم والعامي، وقد يكون بدليل وقد يكون بلا دليل، فدل أن المطلوب حكم الله تعالى في الحادثة بالعلل المؤثرة، والإشارة القوية، ولابد من الترجيح لمعنى على معنى، ولشبه على شبه، وهذا إنما يقف عليه الراسخون من الفقهاء، والذين عرفوا معاني الشرع، وطلبوها بالجهد الشديد، والكدّ العظيم حتى أصابوها"(٢).



(١) قواطع الأدلة ٢/ ٣٢٣.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٣٢٣.



الفصل الرابع

أثر التصويب والتخطئة
في مسائل الاجتهاد والتقليد والفتوى

وتحته مبحثان:

المبحث الأول: أثر التصويب والتخطئة في مسائل الاجتهاد.

المبحث الثاني: أثر التصويب والتخطئة في مسائل التقليد والفتوى.



المبحث الأول

أثر التصويب والتخطئة في مسائل الاجتهاد

وتحته عشرة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الاجتهاد.

المطلب الثاني: تسمية الاجتهاد استدلالاً بين الحقيقة والمجاز.

المطلب الثالث: تسمية الحكم الصادر عن الاجتهاد ديناً لله تعالى.

المطلب الرابع: نقض الاجتهاد.

المطلب الخامس: نسبة القولين للمجتهد في وقت واحد.

المطلب السادس: نسبة القولين للمجتهد في وقتين مختلفين.

المطلب السابع: النقل والتخريج.

المطلب الثامن: اجتهاد النبي ﷺ.

المطلب التاسع: تفويض الاجتهاد.

المطلب العاشر: قاعدة: رجوع الشريعة إلى قول واحد من أقوال المجتهدين.



المطلب الأول

تعريف الاجتهاد

الاجتهاد في اللغة مصدر يرجع إلى مادة " جَهَدَ "، وهذه المادة تدل على استفراغ الوسع فيما فيه مشقة وكلفة، فلا يقال لمن طلب أمراً لا مشقة فيه اجتهد، ولا يسمى فعله اجتهاداً.

وبعضهم يفرق بين الجَهد، والجُهد، فيخص الفتح باستفراغ الوسع والطاقة، ويخص الضم بالوسع والطاقة، وهناك من لا يفرق بينهما من جهة المعنى[١].

وعُرف الاجتهاد اصطلاحاً بعدة تعريفات، أذكر بعضها فيما يلي، ثم أبين التعريف المختار:

عرف الرازي الاجتهاد بأنه: " استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لومٌ مع استفراغ الوسع فيه "[٢].

وعرفه الغزالي بأنه: " بذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشريعة "[٣].

وعرفه الآمدي بأنه: " استفراغ الوسع في طلب الظن بشيءٍ من الأحكام الشرعية، على وجهٍ يحس من النفس العجز عن المزيد فيه "[٤].

وقال الجصاص إن الاجتهاد قد اختص في عرف الفقهاء بما كلف

---

(١) انظر: القاموس المحيط (٣٥١)، المصباح المنير ١/ ١٥٥، معجم مقاييس اللغة ١/ ٤٨٧.

(٢) المحصول ٤/ ١٣٦٤.

(٣) المستصفى ٢/ ٣٨٢.

(٤) الإحكام ٤/ ١٩٧.

الإنسان فيه غالب ظنه، ومبلغ اجتهاده، دون إصابة المطلوب بعينه[١].

ونقل الزركشي تعريف بعضهم للاجتهاد بأنه: " طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه "[٢].

*** موازنة وتقويم:**

رغم أن كل هذه التعريفات يحصل عندها المقصود من تمييز مسائل الاجتهاد عن غيرها إلا أن أرجحها في نظري تعريف الاجتهاد بأنه:

" استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لومٌ مع استفراغ الوسع فيه ".

وإنما رجحت هذا التعريف لما يلي:

أولاً: أنه يوضح حقيقة الاجتهاد بعبارة موجزة، فاشتمل التعريف على ثلاثة معالم تفصح عن الاجتهاد في الشريعة:

أحدها: استفراغ الوسع، وهذا جزء من حقيقة الاجتهاد؛ لأن من لم يستفرغ الوسع لا يسمى عمله اجتهاداً وإن كان من أهل الاجتهاد.

والثاني: عذر المخطئ في باب الاجتهاد، وهذا في التعريف يبين أيضاً أن الاجتهاد المحدود هو الاجتهاد في طلب الأحكام الشرعية؛ لأن نفي اللوم في غيرها لا معنى له.

والثالث: أنه يبين من جهة أخرى شرط أهلية الناظر؛ فمن ليس أهلاً للاجتهاد يلحقه لومٌ ولاشك، مهما استفرغ وسعه في هذا الباب.

ثانياً: اشتغلت بعض التعريفات بإضافة قيد " الظن " أو " العلم " إلى حقيقة الاجتهاد، وهذا في نظري غير سديد؛ لأن غاية الاجتهاد البحث عن الحكم الشرعي، ثم قد يصل إلى العلم أو إلى الظن، وحيث وجد دليلاً

(١) الفصول ٢/ ٢٠١.

(٢) البحر المحيط ٦/ ١٩٧.

قاطعاً في المسألة فذلك لا ينفي اسم الاجتهاد عن عمله السابق الذي وصل من خلاله لهذا الدليل.

قال القرافي: " الاقتصار على الظن لاسبيل إليه؛ فإن المجتهد يطلب أحد الأمرين، فأيهما ظفر به أفتى به"(١).

ثالثاً: بعض التعريفات استصحبت الموقف من حكم الاجتهاد بين الصواب والخطأ، فحمّلت تعريف الاجتهاد المنهج المختار لصاحب التعريف في هذا الأصل على حساب بيان حقيقة الاجتهاد، وسأناقش هذه التعريفات، وأثر التصويب والتخطئة في النظر لحقيقة الاجتهاد فيما يأتي إن شاء الله.

شرح التعريف المختار:

استفراغ الوسع: أي بذل الطاقة والجهد بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد من الطلب والبحث(٢).

فيما لا يلحقه فيه لومٌ: هنا إشارة إلى صفة مسائل الاجتهاد، وهي العذر حالة الخطأ، وهذا يأتي على منهج الجمهور من المخطئة والمصوبة(٣).

مع استفراغ الوسع فيه: هذا القيد قد يوحي لأول وهلة أنه تكرار مع صدر التعريف؛ لأن المعرِّف يريد إخراج مسائل أصول الدين القطعية، وهي خارج التعريف ابتداءً؛ لأن المخطئ فيها غير معذور على منهج الجمهور، سواء استفرغ الوسع أو لا.

والحقيقة أن الرازي يريد أن يحصر العذر للمخطئ في هذه المسائل

---

(١) نفائس الأصول ٩/ ٣٩٧٥.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ١٩٧، شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٧٦.

(٣) انظر: نهاية الوصول ٩/ ٣٧٨٥.

بعد استفراغ الوسع فقط، أما مع عدم استفراغ الوسع فلا عذر، فكأنه يصف مسائل الاجتهاد بأنها كل مسألة لا لوم فيها مع استفراغ الوسع في طلب حكمها، وهذا ظاهر، فقوله في صدر التعريف: استفراغ، هذا وصف لفعل المجتهد، بينما قوله في آخره " مع استفراغ الوسع فيه " هذا وصف لمسائل الاجتهاد من حيث هي مسائل اجتهاد[(١)].

أثر التصويب والتخطئة في تعريف الاجتهاد:

يمكن أن ألخص أثر التصويب والتخطئة تعليقاً على التعريفات السابقة في نقاط:

أولاً: ظهر عند بعض أصحاب التعريفات التذكير بالمنهج المختار في التصويب والتخطئة، فنجد بعضهم يعرف الاجتهاد بأنه: طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه،[(٢)]وهذا التعريف تأكيد لمنهج التخطئة في باب الاجتهاد، وأن فيها حقاً مطلوباً تتعلق به الإصابة أو الخطأ.

وقد قوى السمعاني هذا التعريف فقال: " وهو أليق بكلام الفقهاء "[(٣)].

والحقيقة أنه لم يذكر من حقيقة الاجتهاد إلا كون الدلالة ظنية، مع أن هذا غير لازم كما تقدم؛ لأن المجتهد قد يصل به الطلب إلى دلالة قطعية في المآل.

ولكنه أغفل استفراغ الوسع، وهو جزء من حقيقة الاجتهاد عند الأغلب وليس شرطاً.

فأما " طلب الصواب " فليس مخصوصاً بالاجتهاد، بل كل مسألة يُطلب فيها الصواب على منهج المخطئة حتى المسائل القطعية.

---

(١) انظر: المصدر السابق ٩/ ٣٧٨٦.

(٢) البحر المحيط ٦/ ١٩٧.

(٣) المصدر السابق ٦/ ١٩٧.

وفي الجانب الآخر نجد الجصاص يحمّل تعريف الاجتهاد منهج مقتصدة المصوبة كما هو اختياره، فيُرجِع مفهوم الاجتهاد في عرف الفقهاء إلى ما كلف الإنسان فيه غالب ظنه، ومبلغ اجتهاده، دون إصابة المطلوب بعينه[(١)].

وهذه الحقيقة يرفضها المخطئة كما هو معلوم مما سبق؛ لأنهم يختارون التكليف بالإصابة.

ثانياً: ذكر بعض المعرّفين تقييد تعريف الاجتهاد بـــ " العلم " أو "الظن " :[(٢)]

وهذا التقييد في نظري يرجع إلى الاختلاف في الفقه هل هو من باب العلوم أو الظنون، وهذا الاختلاف في الحقيقة يُنصَب أيضاً في حقيقة الاجتهاد، بمعنى هل المجتهد يطلب باجتهاده ظن الحكم الشرعي، أو العلم بوجوب العمل عند حصول الظن؟

وقد ظهر هذا الجانب بجلاء عند القرافي وهو يوازن بين تعريف الغزالي وتعريف الآمدي، فحاول التقريب بين اختيار الظن كما فعل الآمدي واختيار التقييد بالعلم كما صنع الغزالي، وجعل تعريف الآمدي يلتفت إلى الوسيلة وهي الظن الذي تحصل بعده الغاية وهي العلم بوجوب العمل عند حصول ذلك الظن.

بينما الغزالي اتجه إلى تعريف الغاية مباشرة، وهي العلم بوجوب العمل عند حصول الظن.

قال القرافي: " وعلى هذا فليس بينه وبين سيف الدين خلاف؛ بل مقصود سيف الدين الوسيلة، ومقصود الغزالي القصد"[(٣)].

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ٢٠١.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٣٨٢، الإحكام للآمدي ٤/ ١٩٧، نفائس الأصول ٩/ ٣٩٧٥.

(٣) نفائس الأصول ٩/ ٣٩٧٥.

والحقيقة أن بين التعريفين خلافاً واسعاً في ميزان التصويب والتخطئة؛ لأن من يكلف المجتهدين الإصابة لا يسمي الحكم الصادر بعد الاجتهاد وسيلة، بل هو مقصدٌ في ذاته، وهو المتوافق مع أصل التخطئة كما سبق؛ لأن المجتهد يحاول الوصول إلى مقصد معين في كل مسألة اجتهادية، وهذا المقصد هو حكم الله المعين الذي يطلبه المجتهدون.

فأما من ينيط التكليف بتحري الإصابة فقط فقد يتوجه عنده هذا التفسير الذي يذكره القرافي، وليس غريباً أن يختاره القرافي لأنه قد اختار سابقاً تعليق التكليف بالتحري دون الإصابة في مسائل الاجتهاد.

وقد بينتُ سابقاً رأي شيخ الإسلام ابن تيمية في الفقه بين العلم والظن، ونقده لما يسميه المصوبة حكماً شرعياً فقهياً(١)، وهو الذي عبر عنه القرافي بالمقصد، أي علم المجتهد بوجوب العمل عند حصول الظن، فقد بين الشيخ أن هذا الحكم يرجع إلى أصول الفقه وليس إلى الفقه، وبناءً عليه فالمقصد الذي يطلبه المجتهد على منهج المخطئة هو الحكم الشرعي الخاص في مسألة الاجتهاد وليس العلم بوجوب العمل عند ظن الحكم(٢).

وهذا الإشكال يمكن تفاديه عند تعريف الاجتهاد بعدم ذكر قيد العلم أو الظن، سيما والاجتهاد قد يؤول إلى العلم في النهاية كما سبق.

ثالثاً: قضية العذر في مواطن الاجتهاد أصبحت حقيقة مرتبطة بمنهج المخطئة، أو لنقل الجمهور منهم؛ لذا فيندر أن نجد إغفالاً لقيدٍ يفيد عذر المجتهد المخطئ عند تعريف الاجتهاد، وهذا تذكيرٌ بالمنهج الحق في هذا الباب، والقاضي بعذر كل مجتهد بذل جهده فأخطأ الحق في مواطن الاجتهاد.

كما أن المخطئة والمصوبة متفقون على عدم عذر من لم يستفرغ وسعه

(١) انظر: ص (٤٧٢) من هذه الرسالة.
(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١٣/١١٩.

في طريق الاجتهاد، فحصول الظن عنده لا يقيم عذره عند المصوبة، كما أن إصابة الحق صدفة لا يقيم عذره عند المخطئة[1].

وكان قد اقترح ابن الهمام حذف قيد " الظن " من تعريف الاجتهاد حتى تشمل قضية العذر بعض المجتهدين في الحكم الشرعي القطعي؛ فإن الاجتهاد يقع هنا وهناك، ويقوم فيه العذر لبعض المجتهدين[2].

وهذا التقرير مبني على القول بالاجتهاد في القطعيات، وهذا قد يتوجه مع القول إن القطعية صفة ترجع إلى الدليل والمستدل في آن واحد، وقد سبق تحرير رأي شيخ الإسلام ابن تيمية في مسألة عذر المجتهدين من أهل القبلة، والكلام هناك يغني عن الإعادة هنا[3].



---

(١) انظر: نهاية الوصول ٩/ ٣٧٨٦.

(٢) انظر: التحرير مع شرحه التقرير والتحبير ٣/ ٣٧٠.

(٣) انظر ص (١٠٨، ١١١) من هذه الرسالة.

المطلب الثاني

تسمية الاجتهاد استدلالاً بين الحقيقة والمجاز

لقد تبين فيما سبق من هذه الدراسة موقف المصوبة والمخطئة من الأدلة الظنية، وذكرتُ أن المخطئة يجعلون الأدلة الظنية طريقاً موصلاً إلى الظن حقيقة، وهذا معناه أن لها صفة الدليلية حقيقة؛ لذا سموها أدلةً وإن كانت لا توصل إلى المطلوب إلا على سبيل الظن[(١)].

فأما المصوبة فإنهم يخصون الأدلة بما أوصل إلى العلم بالمطلوب فقط، فأما ما يوصل إلى المطلوب على سبيل الظن فهذا ليس دليلاً على الحقيقة؛ لأن الظن إنما يحصل عنده لا به، لذا يختلف من مستدل لآخر، بل يختلف في إفادة الظن للمستدل الواحد باختلاف الأحوال، ومن هنا سموها أمارات وليس أدلة[(٢)].

والاجتهاد في الحقيقة إنما هو نظرٌ في هذه الأمارات، ومع ذلك نجد المخطئة والمصوبة يسمون عملية النظر في الظنون استدلالاً، مع أن الاستدلال يطلق على طلب الدلالة والنظر فيها للوصول إلى

(١) انظر: العدة ١/ ١٣١، إحكام الفصول ١/ ١٧٥، شرح اللمع ١/ ١٥٥، قواطع الأدلة ١/ ٣٣، التمهيد ١/ ٦١، ميزان الأصول (٧٠، ٧١)، روضة الناظر ٢/ ٥٨٠، المسودة (٥٧٣)، نهاية الوصول ١/ ٣١، أصول الفقه لابن مفلح ١/ ١٩، البحر المحيط ١/ ٣٥، شرح الكوكب المنير ١/ ٥٣.

(٢) انظر: الفصول ٢/ ٢٠٠، التقريب والإرشاد ١/ ٢٢١، المعتمد ١/ ٥، شرح العمد ١/ ٢٩٠، الحدود (٣٨)، التلخيص (١٦)، شرح اللمع ١/ ١٥٥، قواطع الأدلة ١/ ٣٣، المستصفى ٢/ ٤١٢، المنخول ٤٥٧، الإحكام للآمدي ١/ ٢٣، شرح مختصر الروضة ٢/ ٦٧٣، نهاية الوصول ١/ ٣٢.

المطلوب[١] والمصوبة لا يسمون الظنون دلالات، فكيف صحت التسمية عندهم؟!

لقد أجاب الجصاص عن هذا الإيراد ببيان أن هذا من قبيل المجاز، فحيث سمي النظر في الأمارات استدلالاً فهذا مجازٌ، تشبيهاً لها بالنظر في الأدلة التي توصل إلى العلم بالمطلوب كالأدلة العقلية، أو الشرعية القطعية.

قال - رحمه الله -: " الاستدلال على ضربين:

أحدهما: يوصل إلى العلم بالمدلول، وهو النظر في دلائل العقليات إذا نظر فيها من وجه النظر، وكثيرٌ من دلائل أحكام الحوادث التي ليس عليها إلا دليلٌ واحد، وقد كلفنا فيها إصابة المطلوب.

والضرب الثاني: يوجب غلبة الظن وأكبر الظن، ولا يفضي إلى العلم بحقيقة المطلوب، وذلك في أحكام الحوادث التي طريقها الاجتهاد، ولم نكلف فيها إصابة المطلوب؛ إذ لم ينصب الله تعالى عليها دليلاً قاطعاً يفضي إلى العلم به، فيسمى ذلك دليلاً على وجه المجاز، تشبيهاً له بدلائل العقليات ودلائل أحكام الحوادث التي ليس لها إلا دليلٌ واحد"[٢].

ثم قال: "إنما سمي ذلك استدلالاً فيما كان من باب الاجتهاد مجازاً لا حقيقة، والدليل على أنه ليس بحقيقة فيما كان طريقه الاجتهاد أنه لا يوصل إلى العلم بالمطلوب؛ ولذلك لم نكلف فيه إصابة المطلوب"[٣].

والحقيقة أن موقف الجصاص هنا مرتبطٌ بموقفه من الأدلة الظنية، حيث إنه لم يسمها أدلة فيما سبق إلا على سبيل المجاز، فكذلك موقفه من تسمية طلب هذه الأدلة استدلالاً.

وهذا الموقف هو موقف جميع المصوبة؛ لأنهم لم يسموا الظنيات

---

(١) انظر: المنهاج للباجي (١١).

(٢) الفصول ٢/ ٢٠٠.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٢٠٢.

الموصلة إلى الأحكام الشرعية أدلة إلا من قبيل المجاز كما سبق.

وقد سبق بيان المنهج الحق في هذا الباب، وأن الظنون تحمل صفة الدليلية حقيقة، وتوصل إلى حقيقة مطلوبة على سبيل الظن، فالظن يحصل بسبب هذه الأدلة ولا يحصل عندها فقط، فهي لا تحرك الظنون فقط بل توصل إليها، فهي أدلة حقيقة لا مجازاً، والنظر فيها استدلالٌ حقيقة وليس مجازاً.

والبحث هنا مرتبطٌ بما سبق، فكانت هذه الإشارات مغنية ومحصلة للمقصود في هذا المقام إن شاء الله تعالى.



المطلب الثالث

تسمية الحكم الصادر عن الاجتهاد ديناً لله تعالى

اختُلف فيما يوجبه الاجتهاد من الأحكام هل يسمى ديناً لله تعالى؟[(١)].

وبعض الأصوليين يكتفي بالإشارة للخلاف في موضع واحد من مواضع الاجتهاد وهو القياس، فيذكر الاختلاف في تسمية القياس ديناً لله تعالى، والاختلاف هنا وهناك واحد[(٢)].

ومحصل الخلاف يرجع إلى قولين:

القول الأول: أنه لا يجوز تسمية الحكم الصادر عن الاجتهاد ديناً لله تعالى؛ لأن اختلاف المجتهدين على أقوال يمنع تسمية جميع هذه الأقوال ديناً؛ لأن الله لم يشرع إلا ديناً واحداً ولم يشرع أدياناً مختلفة في أصل واحد[(٣)].

وهذا التوجيه يلتقي مع منهج المخطئة؛ لذا فالأليق بأصلهم المنع من تسمية موجب الاجتهاد ديناً.

القول الثاني: جواز تسمية الحكم الصادر عن الاجتهاد ديناً لله تعالى؛ لأن الله لم يكلف المجتهد إلا اتباع موجب اجتهاده، وهذا معناه أنه اتبع دين الله تعالى، وهذا المعنى يوافق عليه من منع التسمية، فيؤول نزاعه إلى عبارة فقط[(٤)].

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ٤٣٤، مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٧، إعلام الموقعين ٤/ ١٤٢.

(٢) انظر: البحر المحيط ٥/ ١٤، ٦/ ١٩٨.

(٣) انظر: الفصول ٢/ ٤٣٤، إعلام الموقعين ٤/ ١٤٣، البحر المحيط ٥/ ١٤.

(٤) انظر: الفصول ٢/ ٤٣٤.

وقد بين الجصاص أن المنع من تسمية موجب الاجتهاد ديناً لله تعالى إنما يتماشى مع أصل التخطئة في الاجتهاد، فأما المصوبة فلا موجب للمنع على أصلهم، فقال: "إنما يمتنع إطلاق ذلك على مذهب من يجعل الحق في واحدٍ، وما عداه خطأ، فلا يطلق أنه دين الله تعالى، لأنه لا يأمن أن يكون ما أداه إليه اجتهاده خطأ، ليس هو الحكم المطلوب، فأما من أعطى أنه مصيبٌ للحق عند الله تعالى، وأن حكم الله تعالى على كل واحدٍ في أحكام الحوادث ما أداه إليه اجتهاده، فلا وجه لامتناعه من إطلاق القول بأن ما فرضه الله تعالى عليه من هذا الوجه هو دين الله تعالى"[1].

والذي يظهر لي أن المخطئة لم ينازعوا في أن المجتهد حينما يتبع موجب اجتهاده يكون قد اتبع دين الله تعالى؛ لأن هذا هو فرضه والحال ما ذكر، حتى وإن أخطأ حكم الباطن، فالمخطئة حتى وإن أناطوا التكليف بالإصابة إلا أن مذهبهم يؤول إلى ربطه بالقدرة والاستطاعة في المآل، فحيث بذل المجتهد وسعه فقد أدى ما كلف على أصلهم؛ لأنه لم يقدر إلا على ذلك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " وإذا اجتهد ولم يكن في قدرته أن يعلم الباطن، لم يكن مأموراً به مع العجز، ولكن هو مأمورٌ به، وهو حكم الله في حقه، بشرط أن يتمكن منه"[2]

بل قد جعل ابن القيم حكم الله يظهر على أربعة ألسنة فقال: " حكم الله ورسوله يظهر على أربعة ألسنة: لسان الراوي، ولسان المفتي، ولسان الحاكم، ولسان الشاهد، فالراوي يظهر على لسانه لفظ حكم الله ورسوله، والمفتي يظهر على لسانه معناه وما استنبطه من لفظه، والحاكم يظهر على لسانه الإخبار بحكم الله وتنفيذه، والشاهد يظهر على لسانه الإخبار بالسبب الذي يثبت حكم الشارع"[3].

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ٤٣٤.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٧.

(٣) إعلام الموقعين ٤/ ١٤٢.

ولكن المخطئة يمنعون من الجزم بأن هذا حكم الله تعالى بناءً على أصلهم في أن ثمة حكماً في الباطن قد يخطئه المجتهد وقد يصيبه، فحيث كان كذلك فليس يعلم المجتهد حين يجزم أن هذا حكم الله، فقد يكون أخطأ ما هو حكم الله في نفس الأمر، وليس معنى هذا التشكك في أن حكم الله على كل مجتهد اتباع موجب اجتهاده، بل التورع من الجزم في هذا الباب فقط.

وكثيراً ما يستدل المخطئة على قضيتهم بحديث بريدة بن الحصيب أن رسول الله ﷺ قال: (**وإذا حاصرتَ حصناً فسألوك أن تنزلهم على حكم الله ورسوله فلا تنزلهم على حكم الله ورسوله؛ فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك**)[١].

قال الصيرفي عن قضية الجزم بأن القياس حكم الله بإطلاق: " لأن هذا اللفظ إنما ينصرف في الظاهر للمنصوص عليه، فيمتنع إطلاقه على القياس وإن كان فيه حكم الله من الاجتهاد؛ إشفاقاً أن يقطع على الله بذلك، فإن أُطلق عليه حكم الله بمعنى أنه أوجبه، كان على التقييد"[٢].

فكذلك عند المخطئة يكون الاجتهاد حكم الله بهذا القيد، أي أن الله أوجب العمل بموجبه وإن لم يوافق الحق في نفس الأمر، فالإشكال في التسمية هو في الإطلاق عند المخطئة.

وقد حضر شيخ الإسلام ابن تيمية مجلساً جرت فيه حكومة، فحكم فيها القاضي بقول زفر، فسأله ما هذه الحكومة؟ فأطلق أن هذا حكم الله، فقال له ابن تيمية: صار قول زفر هو حكم الله الذي حكم به وألزم به الأمة! قل: هذا حكم زفر، ولا تقل هذا حكم الله.[٣]

---

(١) انظر: العدة ٥/ ١٥٥٥.

(٢) البحر المحيط ٥/ ١٤.

(٣) انظر: إعلام الموقعين ٤/ ١٤٣.

قال ابن القيم: " لا يجوز للمفتي أن يشهد على الله ورسوله بأنه أحل كذا أو حرمه أو أوجبه أو كرهه إلا لما يعلم أن الأمر فيه كذلك، مما نص الله ورسوله على إباحته أو تحريمه أو إيجابه أو كراهته "[١].

فإذن يتبين مما تقدم أن الاختلاف في العبارة وليس في المعنى، فالمخطئة لا يمنعون المجتهد أن يقول: هذا حكمي في المسألة، واتباعي لهذا الحكم من دين الله الذي فرضه علي، حتى وإن احتمل الخطأ في نفس الأمر.

قال الجصاص: " والصحيحُ أنه دينٌ لله تعالى، ومن أبى إطلاق ذلك فإنما خالف في الاسم لا في المعنى؛ لأن أصحاب الاجتهاد كلهم مجمعون أن الله تعالى قد فرض القول به على من أداه إليه اجتهاده، وأن العامل به عاملٌ من الله تعالى "[٢].



(١) المصدر السابق ٤/١٤٣، ١٤٢.

(٢) الفصول ٢/٤٣٤.

المطلب الرابع

نقض الاجتهاد

قاعدة نقض الاجتهاد من القواعد الأصولية والفقهية المهمة التي يقوم عليها الاجتهاد، حيث إنها تبين الحكم حالة تغير الاجتهاد وتجدد الأدلة بعد إمضاء العمل بالاجتهاد الأول أو القضاء به.

ويحسن تحديد مفهوم نقض الاجتهاد قبل القول فيه، فأقول وبالله التوفيق:

النقض في اللغة إفساد ما أبرم من عقد أو بناء أو نحوهما، فهو ضد الإبرام والإحكام[١].

وعندما نقول نقض الاجتهاد فنحن نستصحب المعنى اللغوي للنقض، فنقض الاجتهاد معناه إبطال حكم الاجتهاد وإفساده بعد الحكم به أو العمل به[٢].

ونقض الاجتهاد في الاصطلاح الأصولي يشمل معنيين عند التحقيق:

المعنى الأول: إطلاق نقض الاجتهاد على إفساد وإبطال الأحكام الاجتهادية التي تعلق بها حكم حاكم، وهذا يؤيده المعنى اللغوي للنقض وهو إفساد أمر مبرم، وهذا لا يكون إلا في حالة تعلق حكم الحاكم بقضية الاجتهاد[٣].

---

(١) انظر: القاموس المحيط (٨٤٦)، لسان العرب ٧/ ٢٤٢.

(٢) انظر: نقض الاجتهاد للعنقري (١٧).

(٣) انظر: المصدر السابق (٧٩).

وهذا المعنى هو المشهور عند جمهور الأصوليين والفقهاء، وإليه ينصرف إطلاق قاعدة: "الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد"[١].

بل قد عبر ابن الحاجب عن هذا المعنى صراحة فقال: " لا ينقض الحكم في الاجتهاديات منه ولا من غيره"[٢].

ثم يأتي استدلالهم لهذه القاعدة بأن في المنع من نقض الاجتهاد استقراراً للأحكام، وتعزيزاً للثقة بالحكام[٣].

ومعنى المنع من نقض الاجتهاد هنا عدم التعرض لصورة القضاء بالاجتهاد الأول بالإفساد أو الإبطال، فأما إن تجددت وقائع الأحكام فإنه يُقضى فيها بالاجتهاد الجديد.

المعنى الثاني: إطلاق نقض الاجتهاد على ترك العمل بالاجتهاد الأول، سواءً تعلق به حكم حاكم أو لا، وهذا معناه أن نقض الاجتهاد بهذا المفهوم أوسع منه بالمفهوم السابق؛ لأنه يسمي ترك العمل بالاجتهاد الأول نقضاً، بينما يسمى عند أرباب الاستعمال الأول تغير الاجتهاد.

وفي ظني أن هذا هو الاستعمال الأصيل لنقض الاجتهاد؛ لذا نجده أقدم من الاستعمال الأول:

فقد كان أول من سطّر قاعدة المنع من نقض الاجتهاد الكرخي، وقد كانت عبارته توحي بهذا المعنى حيث قال: " الأصل أنه إذا مضى بالاجتهاد لا يفسخ باجتهادٍ مثله، ويفسخ بالنص"[٤].

فقوله: " مضى " يشمل إمضاء الاجتهاد بالعمل أو القضاء على حدٍ سواء، فكلاهما إمضاء للاجتهاد؛ ولذا فقد علق النسفي على هذا الأصل

---

(١) انظر: المصدر السابق (٧٩).

(٢) مختصر ابن الحاجب مع تحفة المسؤول ٤/ ٢٧١.

(٣) انظر: إحكام الفصول ٢/ ٧٢٦، شرح اللمع ٢/ ١٠٦٦، ميزان الأصول (٧٦٢).

(٤) أصول الكرخي مع تأسيس النظر (١١٨).

بقوله: " ويقع ذلك في التحري، والقضاء في الدعاوي"[١].

وهذا المعنى لنقض الاجتهاد متداول عند فقهاء الحنفية تحديداً، فكثيراً ما يعبرون بكلمة "الإمضاء" عند كلامهم عن نقض الاجتهاد:

فقد جاء في المبسوط: "ما أمضي باجتهاد لا ينقض باجتهادٍ مثله"[٢].

وقال السمرقندي بعد أن ذكر صورة تغير الاجتهاد في الطلاق بلفظ البتة: "لأن ما أمضي باجتهادٍ لا ينقض باجتهادٍ مثله"[٣].

وجاء عند الكاساني: "نفس الاجتهاد محل النقض ما لم يتصل به الإمضاء، واتصال الإمضاء بمنزلة القضاء، واتصال القضاء يمنع من النقض فكذا اتصال الإمضاء"[٤].

فانظر كيف حدد الكاساني مجال النقض بالاجتهاد الذي لم يتصل به الإمضاء، ويفهم من كلامه اشتراط أن لا يتصل به القضاء من باب أولى.

وقد وقف الأستاذ الدكتور أحمد العنقري عند هذا المفهوم الواسع لنقض الاجتهاد فقال: "وعند البعض أن النقض يكون فيما هو أعم؛ إذ يشمل ما حكم فيه، وما لم يحكم فيه؛ إذ إن إمضاء الاجتهاد والعمل به -وإن لم يحكم به- يقوم مقام الحكم به، فيكون الرجوع عنه نقضاً له، وهو بمعنى ترك العمل"[٥].

ثم قال: " وعلى هذا يتسع لفظ نقض الاجتهاد لما حكم به وما لم يحكم به"[٦].

وبناءً على ما تقدم يكون معنى المنع من نقض الاجتهاد المنع من ترك

---

(١) المصدر السابق (١١٨).
(٢) المبسوط ١٠/ ١٨٨.
(٣) تحفة الفقهاء ٣/ ٣٣٩.
(٤) بدائع الصنائع ٧/ ٦.
(٥) نقض الاجتهاد (٧٩).
(٦) المصدر السابق (٨١).

العمل بالاجتهاد السابق الذي أمضي قضاءً أو عملاً، ويكون العمل بتغير الاجتهاد في الصور المستجدة التي لم يتعلق بها قضاء ولم تُمضَ بالعمل.

وعندما يتحدث علماء الأصول عن نقض الاجتهاد فإنهم يفصّلون الحديث باعتبار اختلاف الدليل المغيّر للاجتهاد الأول، فيتحدثون عن نقض الاجتهاد بالقرآن الكريم، ونقضه بالسنة، ونقضه بالإجماع، ونقضه بالقياس.

ثم عندما يتحدثون عن نقض الاجتهاد بالاجتهاد يفصِّلون بين نقض الاجتهاد الذي اتصل به حكم حاكم، ونقض ما لم يتصل به حكم حاكم، ثم يفصلون من جهة أخرى بين نقض الاجتهاد لنفسه، ونقضه لغيره.

ولما كان الغرض من هذه الدراسة بيان الأثر الأصولي لقاعدة التصويب والتخطئة في قاعدة نقض الاجتهاد فإنني سأكتفي بعرض المسائل التي لها تأثُّر بالقاعدة في الكلام عن الأثر الأصولي فيما يلي، أما بحث نقض الاجتهاد استقلالاً فقد بُحث على وجهٍ لا مزيد عليه[1].

أثر التصويب والتخطئة في نقض الاجتهاد:

هناك نصوص عند بعض الأصوليين قد يفهم منها أن قاعدة التصويب والتخطئة لا أثر لها في قاعدة نقض الاجتهاد، ومن ذلك قول الزركشي في المنثور:

"اتفق العلماء على أنه لا ينقض حكم الحاكم في المسائل المجتهد فيها، وإن قلنا المصيب واحدٌ؛ لأنه غير متعين"[2].

وقال في موضع آخر: " والمذهب أنه لا ينتقض في الاجتهاديات وإن قلنا المصيب واحدٌ؛ لعدم تعينه"[3].

---

(١) انظر مثلاً: نقض الاجتهاد - دراسة أصولية - للأستاذ الدكتور أحمد العنقري، فقد فصل الكلام في صور نقض الاجتهاد، وعرض الخلاف في كل صورة، مستدلاً ومرجحاً.

(٢) المنثور ١/ ٩٣.

(٣) البحر المحيط ٦/ ٢٦٨.

وجاء في قواعد الحصني: " اتفق العلماء على أنه لا ينقض حكم الحاكم في المسائل المجتهد فيها وإن قلنا المصيب واحدٌ؛ لأن ذلك الواحد غير متعين "(١).

في حين أن الغزالي يعلل المنع من نقض الاجتهاد في الظنيات بأصله في التصويب إذ يقول: " مهما كانت المسألة ظنية فلا ينقض الحكم ...؛ لأنه ليس لله في المسألة الظنية حكمٌ معين، وقد حكم بما هو حكم الله تعالى على بعض المجتهدين، فإن أخطأ في الطريق فليس مخطئاً في نفس الحكم، بل حكمه في محل الاجتهاد "(٢).

والحقيقة أن المصوبة والمخطئة يتفقون من حيث الجملة على أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد؛ لأن كل مجتهدٍ مصيب عند المصوبة، ولأن الحق غير معين عند المخطئة، إلا أن قاعدة التصويب والتخطئة قد أثّرت في مفهوم نقض الاجتهاد، ودائرة العمل بالمنع من النقض، وتحديد مواضع الوفاق والخلاف من هذه القاعدة، ثم في الجانب الآخر نجد المختلفين في التصويب والتخطئة يستدلون بطرفٍ من قاعدة المنع من نقض الاجتهاد، وتلخيص هذه الجوانب في النقاط التالية:

أولاً: مفهوم نقض الاجتهاد.

المصوبة يرون أن إمضاء الاجتهاد بالعمل بمنزلة اتصال الاجتهاد بحكم الحاكم، أي أنه لا ينقض في صورة الإمضاء حالة تغير الاجتهاد، ويُستأنَف العمل بالاجتهاد الثاني في القضايا المماثلة، وهذا هو معنى تصويب عمل المجتهدين قطعاً عندهم، أي أنه غير قابلٌ للنقض في صورة الإمضاء، فإذا قالوا إن عمل المجتهد صوابٌ قطعاً فمعناه أنه لا ينقض بالاجتهاد بعد الإمضاء، وبعد حكم الحاكم من باب أولى.

---

(١) قواعد الحصني ٣/ ٣٤٨.

(٢) المستصفى ٢/ ٤٥٦.

وهذا توسيع لمفهوم نقض الاجتهاد، وتوسيع لدائرة المنع من النقض لتشمل المنع من إبطال الاجتهاد الذي أمضي بالعمل وإن لم يتصل به حكم حاكم.

فلو أن مجتهداً قال لامرأته: أنت طالقٌ البتة، ورأيه أنه ثلاث، وعزم على الحرمة، وأمضى رأيه فيما بينه وبينها، ثم تحول رأيه إلى أنه طلاقٌ رجعي حرمت عليه هذه المرأة على أنها بائنة؛ لأن عمله بالرأي الأول قد أكسب عمله القطعية، ويستأنف العمل بالاجتهاد الثاني في غيرها من النساء، أو فيها مع غيره من الرجال(١).

وكذلك عكس هذه الصورة لا تجب عليه المفارقة، بل يمسكها باجتهاده الأول الذي أمضاه، ويستأنف العمل بالحرمة مع غيرها من النساء.

وكذلك من أمضى اجتهاده في أن الخلع طلاق يمضي على ذلك وإن تغير رأيه .

وكذلك الحال مع المقلدين له، فلو تغير رأيه لم يجب عليه إبلاغهم بعد الإمضاء، بل لو أبلغهم لم يجز لهم الانتقال إلى العمل بالاجتهاد الحادث بعد إمضاء العمل بالاجتهاد الأول(٢).

هذا كله على أصول المصوبة، والتطبيقات في المذهب الحنفي أقرب مثال على ذلك، أما المخطئة فلا قيمة عندهم لإمضاء العمل بالاجتهاد في حق نفس المجتهد مع تغير اجتهاده، ففي الصور السابقة ينيطون الحكم بظنه الحادث، ولا يجيزون له استمرار إمضاء العمل بنقيضه، ففي صورة الطلاق تجب عليه المفارقة إن تغير رأيه إلى البينونة، وتجوز له المراجعة إن تغير رأيه إلى الطلقة الواحدة، وكذلك في صورة الخلع بين الفسخ والطلاق يستأنف العمل في صورة الإمضاء الأولى بالاجتهاد الحادث(٣).

---

(١) انظر: تحفة الفقهاء للسمرقندي ٣/ ٣٣٩، بدائع الصنائع ٧/ ٦.

(٢) انظر: بدائع الصنائع ٧/ ٦.

(٣) انظر: المحصول ٤/ ١٣٩٩، روضة الناظر ٣/ ١٠١٤، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٦، الإبهاج ٣/ ٢٦٥، البحر المحيط ٦/ ٢٦٧، نهاية السول ٢/ ١٠٤٦.

ولكن المخطئة يستثنون صورةً واحدة من صور تغير الاجتهاد، فلا يوجبون العمل بالاجتهاد الجديد في المستقبل إذا ترتب عليه نقض الاجتهاد الأول، وهذه الصورة ترِد عندهم في المسائل التي تنحصر جهة الحق فيها، كالاجتهاد في الأواني أو الثياب، فحيث أمضى الاجتهاد بطهارة واحدٍ منها فإنه يبني عليه العمل مستقبلاً وإن تغير اجتهاده؛ لأن الانتقال يلزم منه استعمال النجس قطعاً.

جاء في قواعد الحصني: " واعلم أنه قد تقدم أن المجتهد إذا غلب على ظنه شيء فعمل به، ثم أدى اجتهاده إلى نقيضه أنه يعمل في المستقبل بالاجتهاد الثاني، ما لم يؤدّ ذلك إلى نقض الأول"[(١)].

وكان قد مثل لهذه الصورة في قوله: " كما إذا اجتهد في إناءين فأدى نظره إلى طهارة أحدهما فتطهر به، ثم أدى اجتهاده ثانياً إلى طهارة الآخر، فإنه لا يتوضأ بالثاني بل يتيمم"[(٢)].

وهذا في الحقيقة إبطالٌ للاجتهادَيْن معاً، أو قول بتساقطهما، فهو إبطال للعمل بالاجتهاد الأول في المستقبل، وإبطال للعمل بالاجتهاد الجديد لأنه يلزم عليه إسقاط الاجتهاد الأول ونقضه؛ ولذا فقد طرد ابن سريج أصل التخطئة وقال يتوضأ بالثاني في هذه الصورة[(٣)].

ثم نقل الحصني استثناءً من المنع في هذه الحالة، وذلك في الصور التي يستمر فيها العمل بالاجتهاد الأول، ففي هذه الصور يترك العمل بالاجتهاد الأول، ويعمل المجتهد بالاجتهاد الجديد.

قال - رَحِمَهُ ٱللَّهُ -: " واستثنى الغزالي من ذلك إذا كان حكم الأول مستمراً، كما إذا خالع زوجته ثلاث مرات، ثم تزوجها الرابعة بلا محلل؛ لأنه يعتقد أن الخلع فسخٌ، ثم تغير اجتهاده وهو باقٍ معها بذلك النكاح،

---

(١) قواعد الحصني ٣/ ٣٥٣.

(٢) (٣) المصدر السابق ٣/ ٣٣٩.

قال: إنْ حكم حاكمٌ بصحة هذا النكاح لم يجب عليه مفارقتها وإن تغير اجتهاده؛ لما يلزم في فراقها من تغيير حكم الحاكم في المجتهدات، وإن لم يحكم حاكمٌ بصحته قبل تغيير اجتهاده ففيه تردد، واختار الغزالي أنه يجب مفارقتها، وبه جزم غيره"[١].

وهنا يظهر تضييق العمل بقاعدة نقض الاجتهاد، وعدم شمولها ترك العمل بالاجتهاد الأول في المستقبل، وهو يأتي على أصل المخطئة الذين يعلقون التكليف بالإصابة، ويصححون عمل المجتهدين ظاهراً وظناً فقط.

والحقيقة أن الكرخي عندما رسم قاعدة نقض الاجتهاد -وهو أول من سطرها-[٢] أراد من خلالها دعم أصل الحنفية في تصحيح عمل المجتهدين قطعاً، فهو أراد بالمنع من النقض معنىً أوسع من المعنى الذي أراده المخطئة من هذه القاعدة وهم يسطرونها في كتب قواعدهم؛ إذ إنه أراد بها المنع من نقض الاجتهاد بالاجتهاد في صورتين:

الصورة الأولى: لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد في الصورة التي اتصل بها حكم حاكم.

الصورة الثانية: لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد في الصورة التي اتصل بها إمضاء العمل بذلك الاجتهاد، فترك العمل بالاجتهاد في تلك الصورة نقضٌ له.

فيبقى محل تطبيق الاجتهاد الجديد في الصور المماثلة لها، وهي الصور مجال تغير الاجتهاد.

أما المخطئة فقد جاؤوا وحصروا تطبيق القاعدة فيما اتصل به حكم حاكم، فهو الذي لا ينقض بالاجتهاد، أما ترك العمل بالاجتهاد الأول بعد تغير الاجتهاد فهو واجبٌ عندهم في جميع الصور، ومنها الصورة التي

---

(١) المصدر السابق ٣/ ٣٥٣، ٣٥٤، وانظر: المستصفى ٢/ ٤٥٤.
(٢) انظر: أصول الكرخي مع تأسيس النظر (١٧١)، نقض الاجتهاد د.أحمد العنقري (٧١).

أمضيت بالاجتهاد الأول، وهذا ظاهرٌ في الأمثلة السابقة، ولم يسموا ذلك نقضاً، بل هو عندهم تركٌ للعمل بالاجتهاد الأول في المستقبل بسبب تغير الاجتهاد.

والحقيقة أن المخطئة حصروا قاعدة نقض الاجتهاد بما يوافق أصلهم في التخطئة، فهم لم يصححوا العمل بالاجتهاد قطعاً، وإنما جعلوا الاجتهاد مبيحاً للعمل ظاهراً، بناءً على ظن الإصابة، فلما تغير هذا الظن فقد تغير سبب الإباحة فيتغير معه العمل، ويستأنف العمل بالاجتهاد الحادث، والإمضاء لا قيمة له مع تغير الظن؛ لأنه لم يصح قطعاً في أول الأمر؛ لأن التكليف منوطٌ بالإصابة، ولم تحصل مع تغير الظن.

أما المصوبة فقد صححوا العمل قطعاً، فجعلوا الاجتهاد مسقطاً للتكليف، موجباً لصحة العمل قطعاً حالة الإمضاء، وليس معنى هذا إلا توسيع صورة المنع من نقض الاجتهاد ليشمل صورة الإمضاء التي لم يتصل بها حكم حاكم.

ويؤكد كلامي هذا أنني وجدت صياغة القاعدة عند بعض الحنفية مصرحةً بالمنع من النقض في صورة الإمضاء:

فهي عند الكرخي بهذا اللفظ: "الأصل أنه إذا مضى بالاجتهاد لا يفسخ باجتهادٍ مثله، ويفسخ بالنص"[(١)].

وجاء في المبسوط: "ما أمضي باجتهاد لا ينقض باجتهادٍ مثله"[(٢)].

وقال السمرقندي بعد أن ذكر صورة تغير الاجتهاد في الطلاق بلفظ البتة: "لأن ما أمضي باجتهادٍ لا ينقض باجتهادٍ مثله"[(٣)].

وجاء عند الكاساني: "نفس الاجتهاد محل النقض ما لم يتصل به

---

(١) أصول الكرخي مع تأسيس النظر (١٧١).

(٢) المبسوط ١٠/ ١٨٨.

(٣) تحفة الفقهاء ٣/ ٣٣٩.

الإمضاء، واتصال الإمضاء بمنزلة القضاء، واتصال القضاء يمنع من النقض فكذا اتصال الإمضاء"[١].

فانظر كيف حدد الكاساني مجال النقض بالاجتهاد الذي لم يتصل به الإمضاء، ويفهم من كلامه اشتراط أن لا يتصل به القضاء من باب أولى.

فالنقض في صورتين:

الأولى: إذا خالف الدليل القاطع.

الثانية: إذا لم يتصل به القضاء أو الإمضاء، وهنا ليس نقضاً في الحقيقة لأنه لم يتصل بالرأي ما يمكن أن ينقض، بل هو إهمال للرأي الأول فقط.

والمنع من النقض في صورتين:

الأولى: إذا اتصل به القضاء.

الثانية: إذا اتصل به الإمضاء.

فالخلاف بين المصوبة والمخطئة في صورة الإمضاء خاصة كما تبين.

والمقلد له حكم المجتهد قبل الإمضاء أو بعده[٢].

وقد جاء في مسلم الثبوت ضابطٌ لتصحيح العمل بالاجتهاد الأول وإن تغير الاجتهاد وهو:

أن صحة البقاء على العمل بالاجتهاد الأول فرعُ صحة الانعقاد، وقد كان يعتقد صحته وقت الانعقاد فهو منعقد، فكان إبطاله كنقض الحكم[٣].

ومع أن الشارح لم يصحح هذا الضابط إلا أنه يعبر عن منهج مقتصدة

(١) بدائع الصنائع ٧/ ٦.
(٢) المصدر السابق ٧/ ٦.
(٣) انظر: مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٢/ ٤٢٨.

المصوبة عندما صححوا العمل بالاجتهاد قطعاً حتى وإن تغير في الزمان الثاني، فالمنع من النقض أو ترك العمل بالاجتهاد الأول مبنيٌ على وقوع العمل صحيحاً قطعاً في الزمان الأول.

وقد ظهر لي أن العز بن عبدالسلام لا يوجب ترك العمل بالاجتهاد الأول في صورة الإمضاء، بل يراه من باب الورع إن كان فيه احتياط.

قال عن الحالة الأولى من حالات خطأ المجتهد في الظنيات: " **إحداهما**: أن يتبين خطأه بالاجتهاد الظني، فإن كان في غير الأحكام كالعبادات والمعاملات فالورع العمل بالاجتهاد الثاني إن كان فيه احتياطٌ للعبادات والمعاملات "(١).

وقد ذكر الزركشي ما يدل على أن نقض الاجتهاد أوسع مما اصطلح عليه الجمهور، فذكر من صور المنع من نقض الاجتهاد ما لو حكم المجتهد باجتهاده لدليل أو أمارة، ثم ظهر له أمارة تساوي الأولى، أو أرجح منها، لكن لم تنته الدلالة إلى ظهور النص، ففي هذه الصورة يمنع نقض الاجتهاد؛ لأن الرجحان الثاني لا مزية له على الرجحان الأول، بل الأول أرجح لاتصاله بالإمضاء(٢).

ومعنى هذا أن الاجتهاد الثاني يعمل به في غير صورة الإمضاء الأولى، كما أن حكم الحاكم بالاجتهاد الثاني يكون في غير صورة القضاء الأولى التي يمنع التعرض لها بالنقض.

ونجم الدين الطوفي يذكر أن الاجتهاد يحتمل عدم النقض مطلقاً وإن لم يتصل به الحكم فيقول: " وإن اقترن به الفتيا والعمل بها، احتمل أن لا ينقض ما عمل بها مطلقاً في النكاح وغيره، تنزيلاً للعمل بها منزلة حكم الحاكم "(٣).

---

(١) قواعد الأحكام ٢/ ٤٧.

(٢) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٦٨.

(٣) شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٤٩.

وهذا الموقف يشمل المجتهد في حق نفسه وفي حق غيره عند المصوبة، في حين أن تغير الاجتهاد عند المخطئة يشمل المجتهد والمقلد، بمعنى أنه يجب على المجتهد ترك العمل وإبلاغ من قلده، على تفصيل يقع عند المخطئة في هذا الموضع.

ولكن بعض المخطئة لم يطردوا أصلهم عندما جاؤوا للمقلدين، فاختاروا أنه لا يجب على المجتهد إعلام المقلد بتغير الفتوى بعد إمضاء العمل[(١)] والعجيب أنني وجدت ابن قدامة يعلل ذلك بقوله: "لأن عمله بفتياه جرى مجرى حكم الحاكم، فلا ينقض ذلك، كما لا ينقض ما حكم به الحاكم".[(٢)]

فهذا بعينه تعليل الحنفية المصوبة لتصحيح عمل المجتهد والمقلد على حدٍّ سواء.

والحقيقة أن المخطئة لن يطّرد أصلهم إلا أن يلزموا المقلد متابعة المجتهد عند تغير فتواه، وإلا وقعوا في ضربٍ من التناقض مع أصلهم في التخطئة؛ ولذا فقد اختار بعضهم وجوب النقض كالرازي، والآمدي، وابن الحاجب[(٣)].

ويتصل بتوسيع مفهوم نقض الاجتهاد الكلام في مسائل التحري، وقد سبق القول فيها عند عرض الثمرات التطبيقية للتصويب والتخطئة[(٤)].

*** موازنة وتقويم:**

يترجح عندي المنع من نقض الاجتهاد بالمفهوم الواسع، أي سواء اتصل به حكم حاكم، أو اتصل به الإمضاء فقط، ويعمل بالاجتهاد الجديد في الصور الحادثة.

---

(١) انظر: روضة الناظر ٣/ ١٠١٥، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٤٦، شرح الكوكب المنير ٤/ ٥١١.

(٢) روضة الناظر ٣/ ١٠١٥.

(٣) انظر: المحصول ٤/ ١٣٩٩، الإحكام ٤/ ٢٤٧، مختصر ابن الحاجب مع شرحه تحفة المسؤول ٤/ ٢٧١، الإبهاج ٣/ ٢٦٥، نهاية السول ٢/ ١٠٤٦.

(٤) انظر: ص (٤١٨) من هذه الرسالة.

فلو كان المجتهد يرى صحة عقد الإجارة المنتهية بالتمليك مثلاً، ثم تلبس بهذا العقد بناءً على اجتهاده، ثم تغير اجتهاده بعد أن مضى في العقد، فإنه لا يلزمه نقض العقد مع الشركة المؤجرة، ولكنه يمضي فيه حتى ينتهي؛ لأنه قد انعقد صحيحاً قطعاً على الراجح، ويعمل باجتهاده الجديد في وقائع جديدة من هذا العقد له أو لغيره من مقلديه.

وذلك لما يلي:

أولاً: أن تغير الاجتهاد إذا لم ينته إلى العلم أو النص فإنه لا يعدو كونه اتباعاً للرجحان عند المجتهد، وقضية الرجحان قد حصلت في أول الأمر في جهة أخرى، ثم أمضيت بالعمل، فكان اتصال العمل بقضية الرجحان الأولى مرجحاً لاستمرار العمل بالاجتهاد الأول في صورة الإمضاء فقط، بينما يترجح العمل بالرجحان الثاني في القضايا الجديدة لأن تغير الاجتهاد فيها لم يعارضه العمل باجتهاد آخر ليترجح عليه.

ثانياً: المفاسد التي تحصل في نقض الاجتهاد المتصل بالأحكام حاصلة أيضاً في نقض الاجتهاد الذي اتصل به الإمضاء، وقد تتفاوت المفسدة ولكنها حاصلة، فالثقة بالمجتهدين والمفتين لا تقل في الأهمية عن الثقة بالحكام والقضاة، وحيث فتح الباب لترك العمل بالاجتهاد في حالة التغير فستتزعزع الثقة بالمجتهدين والمفتين، وتخفت شرعية الاجتهاد.

وقد صور ابن القيم بعض هذه المفاسد في حال تغير الفتوى فقال: " فإذا بان للمفتي أنه خالف إمامه ووافق قول الأئمة الثلاثة لم يجب على الزوج أن يفارق امرأته، ويخرب بيته، ويشتت شمله وشمل أولاده بمجرد كون المفتي ظهر له أن ما أفتى به بخلاف نص إمامه".[1] وهذه المفاسد موجودة أيضاً في حق المجتهد نفسه.

---

(١) إعلام الموقعين ٤/ ١٨٣، ولابن القيم تحقيق ونصوص في المسألة يقترب بها من مقتصدة المصوبة الذين يصححون العمل وإن تغير الاجتهاد ٤/ ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤.

ثم إن استدامة العمل بالاجتهاد مع اعتقاد خطئه ليس بتلك الصورة التي يبرزها الناقضون؛ لأن هذا الاعتقاد ليس جزماً وإنما هو اعتقاد اجتهاد لا يخرج عن قضية الرجحان، ولو وصل لدرجة الجزم لوجب عليه النقض في جميع الحالات.

ثم إن هذا الاعتقاد لم يؤثر مع حكم الحاكم، ولو كان بتلك الصورة القاطعة لما أثر فيه سبق حكم الحاكم بخلافه؛ لأن المجتهد على كل حال يستديم ما يعتقده خطأً في نفس الأمر.

ومن جهة أخرى يمكن أن يُدعم القول بتوسيع المنع من نقض الاجتهاد بقاعدة الاحتياط، بمعنى أن تستثنى بعض الصور التي عهد من الشارع الاحتياط لمثلها كأحكام النكاح والفروج مثلاً، فيقال في مثلها بترك العمل بالاجتهاد الأول، واستئناف العمل بالاجتهاد الحادث احتياطاً، فأما أحكام المعاملات فيسري عليها المنع من نقض الاجتهاد بعد العمل به وإن لم يتصل به حكم حاكم.

ثالثاً: الذين ربطوا المنع من نقض الاجتهاد بحكم الحاكم اضطربوا عند المقلدين في حالة عدم اتصال حكم الحاكم، فبعضهم استثنى المقلدين فمنع النقض بعد العمل، مع أن ذات المفسدة موجودة بعد علمه بتغير فتوى المجتهد، فهو يستديم ما يعتقده حراماً عند المجتهد الذي قلده، وهذا يدل على أن الأسلم توسيع قاعدة المنع من نقض الاجتهاد؛ لأنه الأكثر اطراداً بين المجتهدين والمقلدين.

ثانياً: تحديد مواضع الوفاق والخلاف في القاعدة.

ينقل علماء الأصول الاتفاق على أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد[1] والحقيقة أن إطلاق نقل الاتفاق غير سليم؛ لأننا وفي سياق دراسة

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٥، تحفة المسؤول ٤/ ٢٧١، الإبهاج ٣/ ٢٦٥، نقض الاجتهاد للعنقري (٧١).

التصويب والتخطئة نستطيع أن نحكي الخلاف في جميع مواضع نقض الاجتهاد، وذلك كما يلي:

أولاً: نقض الاجتهاد بالقطعيات.

ينقل علماء الأصول الإجماع على نقض الاجتهاد بالدليل القطعي من نص أو إجماع أو قياس جلي[١] والحقيقة أن نقض الاجتهاد في هذه الصورة يتضمن تدارك ما أمضاه المجتهد من العمل بالاجتهاد؛ لأنه وقع على خلاف الدليل القاطع، وهذا المعنى ليس محل اتفاق بين المختلفين في التصويب والتخطئة؛ لأن بعض المصوبة يطرد قضية التصويب حتى مع ظهور القاطع فلا يوجب التدارك؛ لأن المجتهد لم يقصر في البحث فقد أدى ما كلف ولم يجد القاطع في الزمان الأول، فعمله حينئذٍ قد وقع صحيحاً فلا يتداركه بعد ظهور القاطع، بل يبني على القاطع العمل الجديد فحسب، ولا يستمر العمل بالاجتهاد مع ظهور القاطع.

وهذا هو ظاهر اختيار الجويني في البرهان، فقد اختار أن مسائل الاجتهاد لم يكلف فيها سوى تحري الأشبه، فكذلك القاطع في حال خفائه على المجتهد لم يكلف سوى تحري إصابته؛ لأن طلبه في حال خفائه لا يختلف عن طلب الأشبه.

قال - رحمه الله -: " والمختار عندي ما قدمته، فإن الأشبه الذي هو شوف الطالبين فيما عدم فيه النص، كالنص في محل وجوده، فيخرج منه أن الذي أخطأ النص والشوف مصيبٌ من جهة العمل، مخطئ من حيث إنه لم ينته إلى نهاية الشوف، ولا فرق بين قصور النظر عن الأشبه، أو درك النص فيما فيه الكلام "[٢].

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (٤٢٩)، بيان المختصر ٣/٣٢٧، البحر المحيط ٦/٢٦٨، نقض الاجتهاد للعنقري (٥٦).

(٢) البرهان ٢/١٣٢٩.

وعلى هذا فالمنع من نقض الاجتهاد يشمل عدم وجوب تدارك العمل في هذه الصورة، وهذا معناه تصويب العمل بالاجتهاد الأول في حينه، واستئناف العمل بالدليل القاطع في حين ظهوره.

ولكن هذا الرأي مرجوحٌ؛ لأن ظهور الدليل القاطع مظنة التقصير في البحث من المجتهد، ولو لم تقم إلا شبهة التقصير لكفت في إيجاب التدارك، بل إن الباقلاني -محقق التصويب-لم يطمئن للتصويب مع الدليل القاطع، فأوجب التدارك، وقال بالتخطئة في هذه الصورة[١].

ثانياً: نقض الاجتهاد إذا اتصل به حكم حاكم.

عندما ينقل علماء الأصول الاتفاق على منع نقض الاجتهاد بالاجتهاد يصرفونه إلى الاجتهاد الذي اتصل به حكم الحاكم، وهذا المعنى ربما استقر عليه الاتفاق لولا موقف غلاة المخطئة من تغير الاجتهاد، حيث يرون أن الحق في المجتهدات قطعي، وتغير الاجتهاد معناه أن المجتهد أخطأ الدليل قطعاً فيجب النقض، فارتبط بمذهب بعضهم في التخطئة القول بنقض الاجتهاد مطلقاً، حتى وإن اتصل به حكم الحاكم[٢].

وقد تعجب القرافي من دعوى هؤلاء فقال: " وأما قول الأصم: أنه ينقض قضاء القاضي إذا خالفه فإنه في غاية العسر من جهة تصوره؛ بسبب أن هذا الحكم غير معلوم، وكذلك دليله، ونحن وإن قلنا المصيب واحد فهو غير معلوم، ونقض قضاء القاضي إنما يكون بما يتحقق، وما لا يتحقق كيف ينقض به القضاء؟ فهذا المذهب مشكل "[٣].

والحقيقة أن العسر في تصور مذهب غلاة المخطئة يكمن قبل هذا في تصور دعواهم قطعية دليل الاجتهاد، وقد أشرت إلى ذلك أثناء دراسة الخلاف معهم.

---

(١) انظر: البرهان ٢/ ١٣٢٩.

(٢) انظر: المحصول ٤/ ١٣٨١، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٢٢، شرح تنقيح الفصول (٤٢٨)، البحر المحيط ٦/ ٢٤٤، ٢٤٥

(٣) شرح تنقيح الفصول (٤٢٨).

فإذن يبقى القول بعدم النقض في هذه الصورة أقوى، وربما أغفل من حكى الاتفاق مذهب الأصم ومن معه لشذوذه وبعده عن حقائق الاجتهاد.

ثالثاً: نقض الاجتهاد بالاجتهاد إذا لم يتصل به حكم حاكم.

قد يتبادر للذهن عند إطلاق قاعدة: الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد أن المراد به الاجتهاد مطلقاً وإن لم يتصل به حكم حاكم بأن اتصل به الإمضاء فقط، ولكن المخطئة ينقضون الاجتهاد كثيراً إذا لم يتصل به حكم الحاكم، بل لو وزنا الطرفين لوجدنا المنع من النقض في الاجتهاد الذي لم يتصل به حكم الحاكم أقل من النقض فيه؛ لأنهم لا يسمون ترك العمل بالاجتهاد الأول نقضاً، مع أنه نقض في الواقع، سيما في الصور التي يستمر فيها العمل بالاجتهاد الأول، مع أن البيضاوي سمى ترك العمل بالاجتهاد الأول نقضاً للاجتهاد(١).

قال ابن السبكي عن تسمية ترك العمل بالاجتهاد الأول نقضاً: " ومراده بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الأول، وإلا فالاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد "(٢).

وقال الزركشي: " وليس هذا نقض الاجتهاد بالاجتهاد، بل ترك العمل بالاجتهاد الأول "(٣).

وقال التفتازاني: " فإن قيل: أليس الحكم بالتحريم عند عدم اتصال حكم الحاكم به نقضاً للاجتهاد السابق؟ قلنا: لا، بل هو عملٌ بالاجتهاد الثاني "(٤).

وبهذا ينحصر منعهم من نقض الاجتهاد في عدم إيجاب تدارك ما

(١) انظر: المنهاج مع شرحه الإبهاج ٣/ ٢٦٥، نقض الاجتهاد للعنقري (٧٩).
(٢) الإبهاج ٣/ ٢٦٥.
(٣) البحر المحيط ٦/ ٢٦٧.
(٤) حاشية التفتازاني على شرح العضد ٢/ ٣٠٠، وانظر: نقض الاجتهاد للعنقري (٨٦).

أمضي بالاجتهاد الأول، وذلك في الصور التي انتهى العمل فيها، ولم يبق مستمراً.

وبناءً عليه فليس من التحقيق إطلاق الاتفاق على المنع من نقض الاجتهاد بالاجتهاد، بل ينبغي التفصيل؛ لأن النقض يقع كثيراً على أصول المخطئة كما تبين.

رابعاً: استدلال المصوبة بقاعدة نقض الاجتهاد على التصويب.

بقي أن أشير إلى أن المصوبة استشعروا قرب قاعدة المنع من نقض الاجتهاد من أصلهم في التصويب، فاستدلوا بها عليه، وقد جاء استدلالهم كالآتي:

لو كان الحق في جهةٍ واحدة لوجب أن ينقض الحكم بخلافه كما قال الأصم ومن معه من غلاة المخطئة، فهؤلاء قد طردوا التخطئة عندما قالوا بنقض الأحكام، فلما كان الحق في عدم نقضها دلّ على أن الكل صواب، يشهد لذلك أن الجميع متفق على النقض عند ظهور الحكم بخلاف الدليل القاطع؛ لأن الحق حينئذٍ متعين[1].

والحقيقة أن الاستدلال بنقض الاجتهاد في صورة الأحكام قد لا يساعد المصوبة؛ لأن المخطئة يوجهون المنع من النقض بأن الحق الواحد غير متعين في جهة معلومة، وبهذا فإن الاجتهاد الأول يحتمل أن يكون هو الصواب، بدليل أننا لما قطعنا بتعينه عند ظهور الدليل القاطع نقضنا ما بني على الخطأ حتى وإن اتصل بحكم الحاكم.

ويستقيم للمصوبة هنا أن يلزموا المخطئة بتصويب العمل بالاجتهاد الأول وعدم نقضه في حال لم يتصل بحكم الحاكم؛ لأن هذا المعنى موجود أيضاً؛ حيث إن الاجتهاد الأول يحتمل الصواب فليكن ما بني عليه من العمل صواباً أيضاً.

---

(١) انظر: إحكام الفصول ٢/ ٧٢٦، شرح اللمع ٢/ ١٠٦٥، ميزان الأصول (٧٥٦).

وهنا قد يتمسك المخطئة بقضية طلب استقرار الأحكام والثقة بالحكام، وهذا يرد عليه ما سبق من طلب استقرار الفتوى وعمل المقلدين، وترسيخ الثقة بالمجتهدين والمفتين.

وعلى كل حال فإن قاعدة نقض الاجتهاد من حيث الجملة يمكن تخريجها على منهجي المخطئة والمصوبة، إلا أننا إن أخذناها تفصيلاً فإنها أقرب لأصول المصوبة، أما المخطئة فصور النقض عندهم أكثر من صور الإمضاء.

وأنا أقصد هنا مقتصدة المصوبة، الذين يصوبون العمل ابتداءً على ظاهر الاجتهاد، ثم يخطئون انتهاءً في العلم بناءً على الحق الواحد في نفس الأمر، فأما خلص المصوبة الذين يميلون إلى طريقة المتكلمين فلم أجدهم يتذكرون أصلهم عند الكلام عن نقض الاجتهاد، فالغزالي مثلاً يختار نقض الاجتهاد إذا لم يتصل به حكم حاكم، وقد تقدم الاستثناء الذي حكاه الحصني عن أصول الغزالي فيما يتعلق بنقض الاجتهاد في الصور التي يستمر معها العمل بالاجتهاد الأول[1] وهذا معناه نقض الاجتهاد في أغلب صور الاجتهاد؛ لأن أغلب وقائع الاجتهاد يستمر فيها العمل حين تغير رأي المجتهد، وقد ذكرت في دراسة الخلاف أن طريقة المتكلمين في التصويب ليست لها معالم تطبيقية ظاهرة، وإنما جاءت لطرد أصول كلامية معلومة عند القوم، وقد ناقشتها عند دراسة أصول الخلاف.



(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٥٤، قواعد الحصني ٣/ ٣٥٣.

المطلب الخامس

نسبة القولين للمجتهد في وقتٍ واحد

قبل الدخول في صلب هذه المسألة أبين أن المجتهد لا يمكن أن يعتقد قولين متناقضين في مسألة واحدةٍ، في حالةٍ واحدةٍ.

كما أنه يجوز أن يعتقد وجوب أحد الفعلين على سبيل البدل والتخيير، أي أنه يقول بالحكمين في مسألة واحدة لكن على وجه التخيير، مثل التخيير في كفارة اليمين[١].

وهذا معناه أن نسبة القولين للمجتهد ليس معناها بالضرورة نسبة الاعتقادين المتناقضين كما سيظهر عند الدخول في المسألة.

فأما قول المجتهد في المسألة الواحدة بقولين مختلفين فلم يُعلم قبل الإمام الشافعي من قال بذلك تصريحاً، فقد صرح بالقولين في مواطن من كتبه، وشغل ذلك كثيراً من أصحابه، وبعض الطاعنين عليه، فاشتغل أصحابه بالدفاع عنه وعن علمه، وحاولوا إبراز تأويلات سائغة لحقيقة القولين، بل إن الإمام الغزالي قد أفرد مصنفاً بخصوص هذه المسألة،[٢] وشغلت حيزاً كبيراً في الكتابات الأصولية في باب الاجتهاد وما ينسب للمجتهدين عند جميع الأصوليين في مختلف المذاهب الفقهية[٣].

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٣١٠، قواطع الأدلة ٢/ ٣٢٦، التمهيد ٤/ ٣٥٧، تحرير المقال للسلمي (٧٢).

(٢) وهو كتاب (حقيقة القولين) وقد قام الدكتور مسلم الدوسري بتحقيقه، وبين الدراسات التي عنيت بحقيقة القولين، وتأويل مراد الإمام الشافعي عند إطلاقهما وذلك في مقدمة التحقيق ص (٣٣) وما بعدها.

(٣) انظر هذه المسألة في: العدة ٥/ ١٦١٠، التبصرة (٥١١)، شرح اللمع ٢/ ١٠٧٥، التلخيص =

وجميع التأويلات التي ذكرها أصحاب الإمام الشافعي ترجع إلى أحد تأويلين:

التأويل الأول: أن أكثر المسائل التي صرح فيها الإمام بالقولين لم تكن في حالة واحدة، أو وقتٍ واحد، وقد حصر هذا التأويل القاضي الماوردي في ثلاثة عشر قسماً، فبعضها مطلقٌ ومقيد، وبعضها متشابه ومحكم، وبعضها يفصل في حال دون حال، وبعضها متأخر في الزمن، وهكذا، وحينئذٍ لم يكن الإمام قائلاً بقولين في مسألة واحدة في الحالة الواحدة، وهذا ظاهر[١].

التأويل الثاني: هناك بعض المسائل صرح فيها الإمام بالقولين في حالة واحدة، وهي قليلة بالنسبة لما سبق، بل بعضهم حصرها في بضعة عشر موضعاً[٢].

وقد اختلفت تفسيرات العلماء لحكاية القولين في هذه الصورة، ولكن الأغلب يختار أن الإمام ليس له في هذه المسائل قولٌ أو مذهب، وإنما حكاهما ليتردد بينهما طلباً للترجيح.

قال الجويني: " السديد أنه ليس له في المسألة قولٌ ولا مذهب، وإنما ذكر القولين ليتردد فيهما "[٣].

وقال نجم الدين الطوفي: " وأحسن ما يعتذر به عن الشافعي أنه تعارض عنده الدليلان، فقال بمقتضاهما على شريطة الترجيح "[٤].

= (٥٢٦)، قواطع الأدلة ٢/ ٣٢٦، المستصفى ٢/ ٤٥٢، التمهيد ٤/ ٣٥٧، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٥٣، روضة الناظر ٣/ ١٠٠٤، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٤، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٢١، تحرير المقال للسلمي (٧٣).

(١) انظر: قواطع الأدلة ٢/ ٣٢٧-٣٣٣، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٥٤، البحر المحيط ٦/ ١١٩، تحرير المقال للسلمي (٧٣).

(٢) انظر: قواطع الأدلة ٢/ ٣٣٣، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٤، التحبير ٨/ ٣٩٥٧، ٣٩٥٨.

(٣) التلخيص (٥٢٩).

(٤) مختصر الروضة مع الشرح ٣/ ٦٢١.

ولما كان المقصود من إيراد المسألة في هذا السياق بيان الأثر الأصولي للتصويب والتخطئة في تأويل حكاية القولين فإنني أكتفي بهذه الإشارات الممهدة للكلام عما يأتي، ولكن بقي أن أشير إلى أن حكاية القولين عن الإمام الشافعي لا تنقص من قدره ومكانته بين الأئمة أياً كان التأويل، بل في ذلك مزيد شرف وأمارة علم واتساع نظر واحتياط في طلب الحق[١]، وقد قال الجويني عن هذا المعنى: " وعدم اختياره لأحدهما لا يكون ذلك خطأً منه، بل علو رتبة الرجل، وتوسعه في العلم، وعلمه بطرق الأشبه يمنع أن يتفق له ذلك "[٢].

وقال السراج الأرموي: " وهذا يدل على غزارة فضله؛ فإن من كان أدقّ نظراً وأكثر تحقيقاً، كانت الإشكالات عنده أتمّ؛ إذ المصرّ على وجهٍ واحد مدى عمره لا يكون إلا جامد الطبع، قليل الفطنة، وعلى كمال دينه؛ لأنه اعترف بالعجم حيث عجز، ولم يشتغل بالترجيح والمداهنة "[٣].

أثر التصويب والتخطئة في نسبة القولين للمجتهد في وقتٍ واحد:

يربط المصوبة بين القولين عند الإمام الشافعي وبين نسبة التصويب إلى أصوله، وفي مقدمة هؤلاء القاضي الباقلاني، فقد فسر حكاية القولين بأن الإمام يقول في هذه المسائل بالتخيير بناءً على قوله بتصويب المجتهدين.

جاء في التلخيص: " قال القاضي ﵁: والوجه عندي أنه قال في مثل هذه المواضع بالتخيير، وكان يقول بتصويب المجتهدين "[٤].

وقال سليم الرازي: " أنكر جماعةٌ القولين، وقالوا: إنما يسوغ ذلك

---

(١) انظر: التحصيل ٢/٢٥٦، البحر المحيط ٦/١١٩ التحبير ٨/٣٩٥٨.
(٢) التلخيص (٥٢٩).
(٣) التحصيل ٢/٢٥٦.
(٤) التلخيص (٥٢٨).

على القول بأن كل مجتهدٍ مصيب، وأما على قوله إن المصيب واحد فلا "[١].

وجاء في مسلم الثبوت: " ولا يذهب عليك أنه أشبه بالمصوبة "[٢] أي تفسير القولين بالتخيير[٣].

ويوافق بعض المصوبة القاضي في ذلك، فيستدلون بمسألة القولين في تراث الشافعي على أنه يقول بتكافؤ الأمارات في باب الاجتهاد، فإذن هو يقول بالتصويب.

وقد حكى استدلالهم بهذا الوجه السمعاني فقال: " الشافعي قال بالقولين في مسائل كثيرة، وهذا يدل على أنه قد جوز اعتدال الأمارة عند المجتهد، بحيث لا يكون لأحدهما ترجيح على ما بينا "[٤].

ولكن المخطئة يمنعون تفسير القولين بالتخيير بينهما بناءً على أن أصل الإمام التخطئة، والقول بالتخيير من لوازم القول بالتصويب.

قال السمعاني: " فإذا قلنا إن الحق واحدٌ من أقوال المجتهدين على ما هو المشهور عنه لم يجز أن يضاف إليه القولان لتنافيهما، ولم يجز أن يضاف إليه أحدهما لأنه لم يتعين "[٥].

وقال أبو الخطاب: " ولا يجوز أن يكونا صحيحين؛ لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون حلالاً حراماً، ولا نفياً إثباتاً، وقد ذكر أصحابه

---

(١) البحر المحيط ٦/ ١١٩.

(٢) مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٢/ ٤٢٧.

(٣) انظر: فواتح الرحموت ٢/ ٤٢٧، ٤٢٨، والشارح يمنع التخيير حتى على أصل المصوبة؛ لأن التصويب منوطٌ بظن المجتهد، وفي حالة التعادل لم يتحصل عنده ظن يتعلق بطرف على حساب آخر.

(٤) قواطع الأدلة ٢/ ٣١٨، وانظر: الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٥٣.

(٥) قواطع الأدلة ٢/ ٣٣٢.

أن الحق عنده في واحدٍ، وأن الأدلة والأمارات لا يجوز أن تتكافأ، فبطل ذلك "[١].

ومع أن الجويني يختار تصويب المتكلمين في التلخيص موافقةً للقاضي إلا أنه لم يوافقه في تخريج مسألة القولين على التصويب عند الإمام الشافعي؛ لأنه يرى أن الإمام يرى الحق في مسائل الاجتهاد واحداً غير متعدد.

قال - رحمه الله - عن رأي القاضي: " وهذا الذي قاله غير سديد؛ فإن الصحيح من مذهب الشافعي أن المصيب واحدٌ، على أن فيما ذكره القاضي دخَلاً عظيماً "[٢].

وقد بين هذا الدخَل في المسائل التي تردد القولان فيها بين الحل والتحريم، فكيف يمكن نسبة التخيير للإمام والحالة هذه؟![٣].

وتوسط الغزالي من تخريج القاضي، ففسر القولين في بعض المواضع بالتخيير، وفي بعضها بالتردد طلباً للترجيح بين القولين؛ فالتخيير يكون في المسائل التي تقبل التصويب، والتردد في المسائل التي لا تقبل التصويب.

جاء في كتابه حقيقة القولين: " فإن قيل: فهل هذا القول نتيجة القول بأن كل مجتهدٍ مصيب، حتى إن من لا يقوله لا تتجه هذه القاعدة على مذهبه؟

قلنا: بلى، بنى القاضي هذا على أن كل مجتهدٍ مصيب، وعندنا ليس ينبني عليه، بل نقول: المسائل منقسمة، فبعضها للشرع فيه مقصودٌ واحدٌ معين، أمر المجتهدون بطلبه على حسب الإمكان، فمن أخطأ ذلك المقصود فقد أخطأ، وإن كان مصيباً في حق عمله، من حيث إنه مأمورٌ بالعمل بما

(١) التمهيد ٤/ ٣٥٩.

(٢) التلخيص (٥٢٨).

(٣) انظر: المصدر السابق (٥٢٩).

يغلب على ظنه... ومن المسائل ما يجتمع فيه مقصودان للشرع متقابلان متماثلان، فكيف ما فعله المجتهد فهو مصيب"(١).

وقال في المستصفى: " فإن قيل: فما معنى قول الشافعي: المسألة في قولين؟(٢)

قلنا: هو التخيير في بعض المواضع، والتردد في بعض المواضع، كتردده في أن البسملة هل هي آية في أول كل سورة، فإن ذلك لا يحتمل التخيير؛ لأنه في نفسه أمرٌ حقيقي ليس بإضافي، فيكون الحق فيه واحداً "(٣).

فالغزالي كأنه يتلافى الدَّخَل الوارد على تخريج الباقلاني بشرط تسليم أن أصل الإمام التصويب في الاجتهاد، فحيث كان القولان مترددين بين الحل والحرمة فهذا من مواضع التردد وليس التخيير؛ لأن للشارع جهة مقصودة يتعين طلبها وتخطئة من لا يصيبها.

*** موازنة وتقويم:**

الإمام الشافعي لا ينفي مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد يتحرى المجتهدون إصابته كما تقدم(٤) فلا يتوجه تخريج مسألة القولين على التصويب بهذا الاعتبار، ويبنى عليه أن الإمام لا يرى جواز تكافؤ الأمارات في نفس الأمر؛ لأن هذا المعنى فرع القول بالتصويب بالاعتبار السابق، وهو لا يقول به.

ولكن بقي أن الإمام الشافعي عند التحقيق يصوب عمل المجتهدين(٥)

---

(١) حقيقة القولين (٧٢، ٧٣).

(٢) ذكر المحقق أن عبارة إحدى النسخ: " فما معنى قولي الشافعي؟ ".

(٣) المستصفى ٢/ ٤٥٢.

(٤) انظر: ص (٣٢١) من هذه الرسالة.

(٥) وقد سبق ترجيح هذا الرأي في أصول الإمام ونصرته ص (٣٢٤) من هذه الرسالة.

ويعلق التكليف في قضية الاجتهاد بتحري الإصابة دون الإصابة ذاتها، وهذا يعني أن الأمارات عنده تحتمل التعارض عند المجتهد، ولا يزول التعارض مع أن المجتهد يحس من نفسه أنه قد أدى ما كلف، فتأتي هنا قضية التعادل في الأمارات، وهي تحصل عند المجتهدين كما سبق، وحصول التعادل أو العجز عن الترجيح ليس معناه أن التعادل حقيقةٌ متصلة بالأمارات في نفس الأمر، ولكنه قد يحصل للمجتهد بعد أن يحس من نفسه العجز عن مزيد بحث، فيكون قد أدى ما كلف، ويكون حينئذٍ حكمه وحكم مقلديه هو التخيير في العمل بأي هذين القولين، وفي هذه الحالة تكون حكاية القولين إشارة إلى التخيير في العمل فقط والتردد في العلم، فهو لم يرجح هذا القول على ذاك، وإنما تعادلا عنده على وجه يجوز معه التخيير، وهذا لا يأتي إلا مع قضية التصويب في العمل أو العلم، والإمام الشافعي يقول بأحدهما وهو التصويب في العمل كما سبق، فليس يبعد أن يُحمل القولان في بعض المواضع على التخيير والحال ما ذكر، وفي بعضها الآخر يحمل على التردد على شرط الترجيح بينهما كما ذكر الغزالي.

فأما مبالغة الأصحاب في رفض قضية التخيير عند مسألة القولين فهي مرتبطة برفضهم نسبة قضية التصويب لأصول الإمام، ويقصدون بالتصويب ما عليه المتكلمون من نفي المطالب في مواطن الاجتهاد، وقالوا بناءً على ذلك بالتردد أو التوقف لطلب الترجيح، وهو موقف المخطئة ذاته في حالة تعارض الأمارات.

والذي يظهر لي أن موقف الإمام الشافعي من تصويب عمل المجتهدين والمقلدين في مواضع الاجتهاد، وتعليق التكليف بتحري الإصابة فقط، وتفريقه بين التكليف بالظاهر والتكليف بالإحاطة، كل هذا يجعل نسبة القول بتكافؤ الأمارات عند المجتهد أمراً قريباً من أصوله، وعليه يمكن القول إن حكاية القولين معناها التخيير في العمل بأي واحد منهما؛ لأن الإمام قد أدى ما كلف، وتحرى ترجيح أحد القولين فلم يحصل، فكان ذلك أمارة التخيير فيهما.

وليس معنى هذا نفي احتمال التردد في بعض الصور، سيما التي يستحيل عندها القول بالتخيير، فيحكي أحد القولين التحريم، والآخر الإباحة، ففي هذه الحالة لا ينسب للإمام فيها إلا التوقف وطلب الترجيح.

فأما المخطئة فهم يمنعون قضية التخيير في أحكام الاجتهاد لسببين:

أحدهما: أنهم يثبتون مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد.

والثاني: أنهم يربطون التكليف بإصابة ذلك المطلوب.

والإمام الشافعي عند التحقيق لا يقول بالأصل الثاني[(١)]، وإنما يربط التكليف بقضية تحري الإصابة فقط، والاجتهاد عنده مسقطٌ وليس مبيحاً، فلم يمتنع على أصله القول بالتخيير في مواطن التعارض بعد تمام قضية التكليف.

ثم إن الفائدة التي يذكرها المخطئة لحكاية القولين خارج قضية التخيير غير وجيهة بالمرة، وهي قولهم: إن الإمام يحكي القولين لبيان أن الحق منحصر فيهما، وأن ما سواهما لا يؤخذ به، وأن الترجيح لا يخرج عنهما[(٢)].

لأن من تأمل منهج الإمام في الاجتهاد، وتورعه في التخطئة يعلم بطلان هذا المعنى الذي ذكروه.

قال الجويني: " وهذا الذي ذكروه فيه نظرٌ أيضاً؛ فإن الشافعي لا يقطع في المجتهدات بتخطئة غيره، ومن تدبر أصوله عرف ذلك منها "[(٣)].

وقد بينت سابقاً أن تفسير القولين عن الإمام الشافعي بالتخيير من جهة

---

(١) انظر: الرسالة (٣٢٤)، قال - رحمه الله-: " إنما كلف فيما غاب عنه الاجتهاد، فإذا فعل فقد أصاب بالإتيان بما كلف، وهو صوابٌ عنده على الظاهر، ولا يعلم الباطن إلا الله ".

(٢) انظر: التبصرة (٥١٣)، قواطع الأدلة ٢/ ٣٣٤، الإبهاج ٣/ ٢٠٥، التحبير ٨/ ٣٩٥٨.

(٣) التلخيص (٥٢٨).

العمل لا يعني نسبة اعتقاد القولين إلى الإمام والوقوع في التناقض، فالكلام في جهة العمل لا في جهة العلم والاعتقاد، وبناءً عليه لا بأس من التزام ما ذكره الآمدي من إيرادٍ على القائلين بالتخيير من أن التخيير قولٌ واحدٌ وليس قولين[1] فهذا صحيح، ولا يفسد التزامه من أصل القائلين بالتخيير شيئاً، فالقولان عند الإمام الشافعي لا يبعد أن يفسرا بالقول الواحد من جهة العمل، وهو تخيير المقلدين في العمل، فأما من جهة العلم فهو في حالة تعادل وتعارض، ثم قد ينسحب التردد على العمل في حال استحال التخيير كما ذكرت سابقاً.



(١) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٤.

المطلب السادس

نسبة القولين للمجتهد في وقتين مختلفين

هذه المسألة تختلف عن سابقتها من جهة أن القولين نُسبا للإمام في وقتين مختلفين، بينما نجزم في المسألة الأولى أن المجتهد حكى القولين في وقتٍ واحد، أو نسب إليه قولهما في وقتٍ واحد.

وهذه المسألة لها حالتان:

الحالة الأولى: أن نعلم المتأخر من القولين، وفي هذه الحالة لا خلاف في نسبة القول المتأخر للإمام(١)ولكن الخلاف في صحة نسبة القول المتقدم له، وقد اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه لا يجوز نسبة القول المتقدم إلى المجتهد، وهذا رأي الجمهور(٢).

القول الثاني: أنه يجوز نسبة القول المتقدم للمجتهد، فيكون له في المسألة قولان، وينسب لبعض الحنابلة(٣).

القول الثالث: جواز نسبة القولين للمجتهد إذا لم يعلم رجوعه عن أحدهما، فإن علم لم يصح نسبة المرجوع عنه له، فيكون للمجتهد في

---

(١) انظر: تحرير المقال (٧٤).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٥، روضة الناظر ٣/ ١٠١٣، تحفة المسؤول ٤/ ٢٧٠، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٢٥، تيسير التحرير ٤/ ٢٣٢، الإنصاف ١٢/ ٢٤١، تحرير المقال (٧٤، ٧٥).

(٣) انظر: التمهيد ٤/ ٣٧٠، روضة الناظر ٣/ ١٠١٣، تهذيب الأجوبة (١٠١).

المسألة قولٌ واحدٌ فقط، وينسب أيضاً لبعض الحنابلة[1].

الحالة الثانية: أن يكون للمجتهد قولان في مسألة واحدة، ونجزم أنه قالهما في وقتين مختلفين، ولكننا نجهل المتأخر منهما، ففي هذه الحالة هل يصح نسبة القولين للمجتهد؟

اختلف في هذه الحالة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن مذهب المجتهد هو الأشبه بأصوله وقواعده من هذين القولين، فيكون قولاً ومذهباً له، ونكون شاكين في القول الآخر، واختاره أبو الخطاب، وابن قدامة، وابن حمدان[2].

القول الثاني: أنه يجب اعتقاد نسبة أحد القولين إلى المجتهد من غير تعيين، واعتقاد رجوع المجتهد عن القول الآخر، ويمتنع تقليد المجتهد في أحدهما إلا بعد معرفة التأريخ، واختاره سيف الدين الآمدي[3].

القول الثالث: أنه ينسب للمجتهد القولان جميعاً، ولا يحكم برجوعه عن أحدهما من غير علمٍ بذلك، وهو ظاهر اختيار ابن حامد[4].

*** موازنة وتقويم:**

يترجح عندي في الحالة الأولى التي عُلم فيها القول المتأخر أنه لا يجوز نسبة القول المتقدم للمجتهد، فيكون للمجتهد في المسألة قولٌ واحدٌ، والقول المتقدم مرجوعٌ عنه؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أن المجتهد قد نص في قوله الثاني على خلاف القول الأول،

---

(١) انظر: الإنصاف ١/ ١٠، تحرير المقال (٧٧)، وقد حكى الأستاذ الدكتور عياض السلمي قولاً رابعاً مفاده أن قول المجتهد هو القول الأول فقط، ثم بين الوهم والخطأ الذي وقع فيه من حكى هذا القول. انظر: تحرير المقال (٧٧، ٧٨).

(٢) انظر: التمهيد ٤/ ٣٧٠، روضة الناظر ٣/ ١٠١٣ صفة الفتوى ٨٧.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٥.

(٤) انظر: تهذيب الأجوبة ١٠٦ تحرير المقال ٨٤.

فكان بمنزلة التصريح ببطلان الأول عند المجتهد، فكيف ننسب له قولاً صرح هو ببطلانه والتبرؤ منه؟![١]

ثانياً: أن القول المتأخر للمجتهد يكون في حكم النص المتأخر في النسخ، فكما أنه يجب العمل بالنص المتأخر وإهمال النص المتقدم، فكذلك أقوال المجتهدين، المتأخر منها يرفع المتقدم[٢].

وبناءً عليه فإن الروايات والأقوال المتقدمة للأئمة لا تنسب إليهم، ولا يصح تقليدهم فيها؛ لأنها ليست أقوالاً لهم والحال ما ذكر.

وينعقد الإجماع في حال موافقة المجتهد للعلماء بقوله الثاني؛ لأن الأول لا يخرق الإجماع عند الرجوع عنه.

فأما لو قلنا بصحة النسبة فإن التقليد صحيحٌ، والإجماع غير منعقد[٣].

فأما الحالة الثانية التي لم يُعلم فيها المتأخر من القولين فإنه يترجح عندي صحة نسبة القولين للمجتهد والحالة هذه؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أن المجتهد لم يكلف في قضية الاجتهاد سوى تحري الإصابة وقد فعل يقيناً، وقد حصلت قضية الرجحان في القولين في وقتين مختلفين، ونحن نجهل المتأخر منهما، ولكننا نجزم بصواب عمل المجتهد في الموضعين، وصواب عمل من قلده في حينه، فتصح نسبة القولين له من هذا الوجه، واحتمال خطأ علم المجتهد في أحد القولين لا يضر قضية الاجتهاد؛ لأنه إنما كلف تحري الإصابة والعمل دون الإصابة ذاتها.

وتختلف هذه عن الحالة الأولى من جهة أن المجتهد في الحالة الأولى قد عُلم رجوعه عن أحد القولين بعينه، فلا يمكن والحالة هذه أن ننسب له ما قد رجع عنه حتى وإن قلنا إنه لم يكلف الإصابة.

---

(١) انظر: روضة الناظر ٣/ ١٠١٤، تحرير المقال (٧٥، ٧٨).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٥، تحرير المقال (٧٥).

(٣) انظر: تحرير المقال (٨٠).

ثانياً: أن عدم نسبة القولين للمجتهد في هذه الصورة يغلق باب التقليد في جميع المسائل الاجتهادية التي حكي فيها القولان دون تأريخ، ويصبح التقليد مرهوناً بوجود مجتهدٍ يرجح بين القولين فيكون المقلد متبعاً للترجيح وليس لقول الإمام، ولا يجدي في هذا المقام قول الآمدي بنسبة قول غير معين للمجتهد؛ لأن هذا لا حاصل له من جهة الثمرة، فكأنه يقول: قد حكي عن المجتهد قولان ومذهبه في أحدهما، ولا يجوز تقليده فيهما.

وبناءً على هذا الترجيح فإن المقلدين يعملون بأحد القولين، ويصح عملهم تقليداً للإمام والحالة هذه، فأما أتباع الإمام أو المجتهد ممن لديهم آلة النظر والترجيح فالواجب عليهم الاجتهاد لمعرفة الأقرب للكتاب والسنة وقواعد الإمام للعمل به، ولكن هذا لا يسد باب التقليد في كلا القولين المنسوبين للإمام[١].

ويحتمل أنه يجوز للمجتهدين من أتباع الإمام أن يتخيروا بين القولين كما قلنا في المقلدين؛ لأنه ليس يبعد في مسائل القولين تعارض الأمارات عند الإمام، بحيث لو جدد الاجتهاد لرجع إلى القول الأول، وهكذا دواليك يتردد بين القولين، فهذا يؤدي إلى التخيير حتى في حق أتباعه من أهل النظر والاجتهاد، كما قلنا في تعارض الأمارات عند المجتهد نفسه.

أثر التصويب والتخطئة في نسبة القولين للمجتهد في وقتين مختلفين:

الذين يمنعون من نسبة القولين إلى المجتهد في جميع الحالات يتمسكون بقضية التخطئة؛ لأن الحق في مواطن الاجتهاد واحدٌ، والمجتهد يطلب إصابته، ونسبة القولين للمجتهد تؤدي إلى نسبة الخطأ إليه لا محالة.

قال أبو الخطاب: " ولأنه إذا أفتاه بإباحة شيء ثم عاد وأفتاه

(١) انظر: تحرير المقال (٨٠، ٨١).

بتحريمه، فالظاهر أنه رجع عن الأول؛ لأن الحق عنده في واحدٍ، فلا يجوز أن ينسب إليه"[١].

والحقيقة أن للاجتهاد جهتين، إحداهما تتعلق بالعلم، والأخرى تتعلق بالعمل:

فأما إن أردنا أن ننسب للمجتهد العلم بحصول رجحان قول عنده على حساب آخر، فلا يمكن أن ننسب له القول المتقدم في حال علم التأريخ، كما لا يمكن أن ننسب له قولاً بعينه أو القولين في حال جهل التأريخ، وقد رجحتُ بناءً على هذا عدم جواز نسبة القول المتقدم إذا علم التأريخ، فكذلك لا ينسب له القولان معاً في حال جهل التأريخ، والمخطئة في قضايا الاجتهاد يريدون هذه الجهة، فهم يرون أن معنى نسبة القولين للمجتهد نسبة الاعتقادين له تجاه مسألة واحدة، فلا ينفك عندهم الاجتهاد عن جهة العلم، أو ما في نفس الأمر.

فأما إن أردنا جهة العمل فقط، وهي المقصود الأول من الاجتهاد في نظري، فهنا يتجه الحكم إلى المقلدين، بمعنى هل العمل بهذا الاجتهاد يقع صحيحاً أو لا؟ وهل وقع ابتداءً من المجتهد صحيحاً بحيث يصح وراءه العمل قطعاً من المجتهد أو من غيره؟

إن أردنا هذه الجهة فليس يبعد أن ننسب للمجتهد القولين معاً في حال جهل التأريخ؛ لأن النسبة في هذه الحالة معناها جواز تقليده فيهما، والعمل بناءً على اجتهاده، وقد رجحت في أصل المسألة أن العمل بالاجتهاد يقع صحيحاً وإن لم يوافق الصواب انتهاءً؛ لأن التكليف يتعلق باستفراغ الوسع في تحري الصواب وقد حصل، فيكون للمجتهد اجتهادان في المسألة وليس بالضرورة اعتقادان، فإذا لم نعلم القول المتأخر حتى

---

(١) التمهيد ٤/ ٣٧١، وانظر: روضة الناظر ٣/ ١٠١٤، تحرير المقال (٧٥، ٧٩).

نعلق به التقليد لم يبق إلا أن نعلق التقليد بكلا القولين تخييراً، ويتعين أحدهما بالعمل من المقلد، فلا يتخير بعد إمضاء أحدهما بالعمل.

فأما إن علمنا المتأخر من القولين فلا معنى لتقليد المجتهد في القول المرجوع عنه بعد العلم بالقول المتأخر، ولكن ماذا لو عمل المقلد بالقول المتقدم ولم يعلم بالقول المتأخر إلا بعد إمضاء العمل؟

هنا يقع عمله صحيحاً، ويمضي فيه ولا ينقضه، كما قلت في قاعدة الاجتهاد سابقاً، فهذه الصورة مشابهة لصورة تغير اجتهاد المجتهد بعد عمل المقلد باجتهاده السابق، فكما قلت هناك بالمنع من نقض الاجتهاد في صورة الإمضاء، كذلك هنا لا ينقض عمله بالقول الأول بعد علمه بالقول المتأخر للمجتهد؛ لأن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد كما سبق.

والحقيقة أن المتأمل لصنيع الفقهاء في حكاية الأقوال المتعددة عن الإمام الواحد يجب أن يقف وقفتين:

الأولى: أن الفقهاء يعظمون الاجتهاد وشأن المجتهدين وما يصدر عنهم، فالمجتهد الذي سلك طريق الاجتهاد فوصل إلى حكم ما قد يحتمل الصواب والخطأ ومع ذلك نجد الاحتفاء باجتهاده، وتدوينه، ونقله جيلاً بعد جيل، وهكذا كانت صنعة الفقهاء في تدوين فقه الأئمة، كل هذا يجعل من الخطأ تحجيم غاية الفقهاء بهذا الصنيع في قولنا إن غايتهم هي التنبيه على مدارك الأحكام، واختلاف القرائح والآراء، وتقريب الترقي إلى رتبة الاجتهاد[1] بل لا بد أن نقر أنهم رأوا في هذه الآراء ثروة فقهية قد يفزع إليها المجتهدون أو المرجحون في بعض الأزمان، وهذا معناه فتح باب التقليد لأرباب هذه المذاهب، سيما ونحن نعلم أن بعض العلماء يجوز خلو الزمان عن المجتهدين.

بل إن المتأمل في منهج دراسة بعض الباحثين للنوازل المعاصرة يجد

(١) انظر على سبيل المثال هذه الغاية عند الطوفي في شرح المختصر ٣/ ٦٢٦.

أنهم لم ولن يستغنوا عن استدعاء بعض الأقوال المرجوحة في التراث وبعثها من جديد، وفي كثير من الحالات يكون القول المخرّج عليه هو أحد قولين لإمام معتبر، ولم يعلم تأريخه.

والوقفة الثانية: يجب عدم المبالغة في تتبع ما انتهى إليه المجتهد من قول في المسألة؛ لأن قضية الاجتهاد تدور مع الظن ما لم تنتهِ إلى القاطع، والظن يتغير كثيراً، فلا سبيل إلى تتبعه، بل إن المجتهد الذي حُكي عنه قولان في مسألة ما لربما تقلب اجتهاده بين القولين مع تجديد الاجتهاد، فالقول الذي يُحكى أنه المتأخر لربما كان حاصل الاجتهاد في أول الأمر، ثم تغير اجتهاده إلى الاجتهاد الآخر الذي حكي متقدماً، ثم عاد فتغير اجتهاده، فأصبح المتقدم هو المتأخر والعكس، وهذا يؤكد أنْ لا جدوى من المبالغة في تتبع منتهى الاجتهاد في جهة العلم، وإنما الجدوى في تحقيق شروط الاجتهاد، وسلامة طرقه، والتحقق من ذلك، ثم يكتسب الشرعية في جهة العمل به بعد ذلك.

وهذا هو معنى تصويب عمل المجتهد وإن أخطأ علمه من جهة إصابة المطلوب، وهو أن ننظر لحكاية الأقوال للمجتهد الواحد على أنها اجتهادات وليست اعتقادات، فالتناقض يتعلق بالثاني دون الأول، وهذا فيه حثٌّ على الاشتغال بتحقيق شروط الاجتهاد، وتحصيل ملكة المجتهدين، بدلاً من الإغراق في تحقيق أن هذا الرأي قاله المجتهد أولاً أو ثانياً، فهذا فيه تكريس للتقليد، وتأكيد لإغلاق باب الاجتهاد، والانصراف إلى أقوال المتقدمين والترجيح بينها فحسب، وهذا المعنى لا يمكن أن يجعل الفقه الإسلامي يواكب القضايا المعاصرة.

فإذن عندما ننسب للمجتهد أقوالاً متعددة، ونجهل تأريخها، ونقول بجواز تقليده فيها، فمعنى هذا أننا نُغلّب جانب العمل بالاجتهاد على الجانب العلمي أو الاعتقادي الذي انتهى إليه المجتهد، والمقلد يتبع الإمام أو المجتهد في اجتهاده لا في اعتقاده، وقد وقع اجتهاده في أول الأمر صحيحاً فجاز اتباعه فيه مع جهل ما انتهى إليه من القولين.

المطلب السابع

النقل والتخريج

إذا نص الإمام أو المجتهد في مسألة على حكم، ثم نص في مسألة مشابهة لها على حكم مغاير، فهل يصح تخريج رأي آخر للمجتهد في كل مسألة قياساً على رأيه الذي نص عليه في المسألة الأخرى، بحيث يكون للإمام في كل مسألة رأيان، أحدهما منصوصٌ، والآخر مخرّج؟

هذه المسألة يعبر عنها بالنقل والتخريج، وفرّق نجم الدين الطوفي بين مصطلحيْ التخريج، والنقل والتخريج، فخصّ النقل والتخريج بنصوص الإمام كما في التصوير السابق، أما التخريج فيشمل التخريج من القواعد الكلية للإمام أو الشرع أو العقل[١].

ويحسن قبل عرض الأقوال في المسألة أن أبين أن من منع التخريج فإنه سوف يمنع النقل والتخريج من باب أولى؛ لأنه منع من القياس على نصوص الإمام لتخريج رأي له فيما سكت عنه، فمنعه من تخريج رأي يصادم ما صرح به أولى وأحرى[٢].

كما أن العلماء يتفقون على المنع من النقل والتخريج في حال وقف أتباع الإمام على فارق بين المسألتين سوغ اختلاف الحكم بينهما[٣].

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٤٤، تحرير المقال (٦٢)، التخريج عند الفقهاء والأصوليين (٢٦٧)، ولم يؤيد الدكتور يعقوب الباحسين الفرق الذي ذكره الطوفي وبين أن استعمال العلماء لا يفرّق بين التخريج من نصوص الإمام أو قواعده أو قواعد الشرع، كل ذلك يسمونه تخريجاً. انظر: التخريج عند الفقهاء والأصوليين (٢٦٨).

(٢) انظر: تحرير المقال (٦٣)، التخريج عند الفقهاء والأصوليين (٢٧٢).

(٣) انظر: المعتمد ٢/ ٣١٢، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٥، تحرير المقال (٦٧)، التخريج عند الفقهاء والأصوليين (٢٧٣).

فبقي خلافهم في المسائل التي قُطع فيها بانتفاء الفارق، فهذه المسائل اختلف العلماء في صحة نسبة القولين المخرّجين للإمام مع نصوصه على أقوال:

القول الأول: عدم جواز نسبة الأقوال للإمام بطريق النقل والتخريج، فإن وقف المجتهدون من أتباع الإمام على الفارق فذاك، وإلا فلا يحدث من الأقوال ما يعارض نصوصه، وهو رأي الجمهور(١).

القول الثاني: جواز نسبة الأقوال للإمام بطريق النقل والتخريج، وهو منسوب إلى بعض الشافعية، وهو وجهٌ عند الحنابلة(٢).

القول الثالث: التفصيل بحسب القرب أو البعد الزمني بين المسألتين، ففي حالة القرب لا يصح النقل والتخريج، وفي حالة البعد مع جهل التأريخ يصح النقل والتخريج، فإن علم التأريخ فالمتأخرة رجوعٌ عن حكم المتقدمة، فيجوز النقل إلى الأولى وليس العكس، وهذا التفصيل اختاره ابن حمدان من الحنابلة(٣).

*** موازنة وتقويم:**

الذي يترجح عندي عدم جواز نسبة الأقوال للإمام من هذا الطريق؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أن في القول بجواز النقل والتخريج نسبة أقوال إلى المجتهدين لم يقولوا بها، بل إنهم قد نصوا على خلافها، والظاهر من حال المجتهد

---

(١) انظر: تهذيب الأجوبة (٢٠٤)، المعتمد ٢/ ٣١٢، التمهيد ٤/ ٣٦٧، روضة الناظر ٣/ ١٠١٢، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٥، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٤٠، تحرير المقال (٦٣)، التخريج عند الفقهاء والأصوليين (٢٧٣).

(٢) انظر: تهذيب الأجوبة ٢٠٤، التبصرة ٥١٦، التمهيد ٤/ ٣٦٨، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٤١، الإنصاف ١٢/ ٢٤٤.

(٣) انظر: صفة الفتوى (٨٨، ٨٩)، تحرير المقال (٦٦)، التخريج عند الفقهاء والأصوليين (٢٧٦).

أنه يفرق بين المسألتين، فمذهبه في كل مسألة غير مذهبه في الأخرى[١].

ثانياً: أنه لا سبيل إلى القطع بانتفاء الفارق بين المسألتين؛ لأن الظاهر من حال المجتهد أنه يجد الفرق بينهما والحال ما ذكر، فعدم قدرة الآخرين على إيجاد الفرق لا يدل على عدم وجوده عند المجتهد عندما نص على حكمين مختلفين[٢].

والواقع يشهد بذلك؛ فإن كثيرا من مسائل النقل والتخريج قد وجد بعض العلماء فرقاً دقيقاً سوغ اختلاف الحكم فيهما، مما يدل على تعذر القطع بنفي الفارق[٣].

ثالثاً: يمكن أن تخرّج الأقوال الاجتهادية في هذه المسائل المتشابهة، ويكون الرأي المخرَّج وجهاً للمخرِّج ذاته، وليس بالضرورة نسبته للإمام، والتقول عليه بما لم يقله[٤].

أثر التصويب والتخطئة في قاعدة النقل والتخريج:

يمكن أن ألخص الأثر في نقطتين:

الأولى: النقل والتخريج يناقض قاعدة التخطئة؛ لأننا إن قطعنا بنفي الفارق بينهما فهذا يعني أن الإمام قد تراجع عن الفتوى بأحدهما، وهي المتأخرة إن علم التأريخ، فإن لم يعلم وجب التوقف، ويتعذر النقل والتخريج على كل حال؛ لأن الحكم في إحدى المسألتين خطأٌ لا محالة، وحينئذٍ فخطأ الإمام في إحدى المسألتين سيختلط مع صوابه في الأخرى، فإحدى المسألتين سيخرّج صوابها ثم ينقل إلى الأخرى، والتي سيخرّج

(١) انظر: التمهيد ٤/ ٣٦٩، تحرير المقال (٦٤)، التخريج عند الفقهاء والأصوليين (٢٧٤).

(٢) انظر: المعتمد ٢/ ٣١٢، صفة الفتوى (٨٩)، تحرير المقال (٦٤).

(٣) انظر: تحرير المقال (٦٨).

(٤) انظر: الإنصاف ١/ ٤٦١ تحرير المقال (٦٩).

خطؤها وينقل إلى الثانية، فيصبح للإمام في كل مسألة خطأ وصواب، أحدهما منصوص، والآخر مخرج، وهذا ممتنع.

فأما على قاعدة تصويب المجتهدين فليس يبعد النقل والتخريج؛ لأننا إن قطعنا بنفي الفارق فليس يبعد أن تكون الأمارات قد تعادلت عند المجتهد في المسألتين، فيكون حكمهما حكم التعادل في المسألة الواحدة، وقد سبق أن منهج المصوبة يقضي بالتخيير في هذه الحالة، فكأن الإمام حكى في المسألة الواحدة قولين، ففهمنا التخيير، وعدم ترجيح طرف على آخر.

الثانية: ذكر أبو الحسين البصري أن المسألتين حينما يتعذر الذهاب إلى الفرق بينهما يأخذان حكم المسألة الواحدة التي نص فيها الإمام على قولين مختلفين، وهذا معناه أن الكلام في المسألتين واحد في هذه الصورة.(١)

لذا حسن بحث النقل والتخريج مع مسألة نسبة القولين في هذا السياق، وقد سبق بيان العلاقة بين قاعدة التصويب والتخطئة ومسألة نسبة القولين للمجتهد في مسألة واحدة.



---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٣١٢، تحرير المقال (٦٨)، التخريج عند الفقهاء والأصوليين للباحسين (٢٧٣).

المطلب الثامن

اجتهاد النبي ﷺ

اختلف علماء الأصول في جواز الاجتهاد من النبي ﷺ ثم في وقوعه على أقوال، وقبل عرض الخلاف أشير إلى أنهم قد اتفقوا قبل ذلك على جواز اجتهاده في الأقضية.

قال القرافي: " المراد هاهنا بالأحكام: الأحكام الصادرة عنه عليه السلام بطريق الفتوى، أما ما صدر عنه عليه السلام بتصرف القضاء، وفصل الخصومات، فمجمعٌ عليه أنه لا يفتقر إلى الوحي، وإن كان حكماً شرعياً "(١).

كذلك اتفقوا على جواز الاجتهاد في الحروب وأمور الدنيا(٢).

وبقي الخلاف في جواز اجتهاده في الفتاوى، ثم في وقوعه على أقوال:

القول الأول: أن اجتهاده ﷺ جائزٌ وواقع، وهو مذهب الجمهور(٣).

القول الثاني: أن اجتهاده ﷺ جائزٌ ولكنه لم يقع، وهو ظاهر اختيار أبي الحسين البصري؛ فإنه أشبع الحديث عن قضية الجواز، ثم أغفل قضية الوقوع(٤).

---

(١) نفائس الأصول ٩/ ٣٩٩٠، وانظر: نهاية السول ٢/ ١٠٢٨.

(٢) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢١٤، إرشاد الفحول ٢/ ١٠٤٥.

(٣) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٩١، المحصول ٤/ ١٣٦٤، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٠٠، نفائس الأصول ٩/ ٣٩٩٠، المسودة (٥٠٩)، شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٩٤، البحر المحيط ٦/ ٢١٥ إرشاد الفحول ٢/ ١٠٤٦.

(٤) انظر: المعتمد ٢/ ٢١٠-٢١٢.

القول الثالث: أن اجتهاده ﷺ ممتنعٌ عقلاً، وهو اختيار ابن حزم، ونُسب إلى جمهور المعتزلة[١].

القول الرابع: القول بالجواز، والتوقف في الوقوع، وهو ظاهر صنيع الغزالي، فإنه قال بعد عرض قضية الجواز: " أما الوقوع فقد قال به قومٌ، وأنكره آخرون، وتوقف فيه فريقٌ ثالثٌ، وهو الأصح؛ فإنه لم يثبت فيه قاطع "[٢].

ومما تجدر الإشارة إليه أن للحنفية تفصيلاً في قضية الوقوع، وذلك أن النبي ﷺ مأمورٌ بانتظار الوحي، فإن خاف فوت الحادثة اجتهد.

قال السرخسي: " وأصح الأقاويل عندنا أنه كان عليه الصلاة والسلام فيما كان يبتلى به من الحوادث التي ليس فيها وحيٌ منزل كان ينتظر الوحي إلى أن تمضي مدة الانتظار، ثم كان يعمل بالرأي والاجتهاد "[٣].

وقال ابن الهمام: " المختار عند الحنفية أنه عليه الصلاة والسلام مأمورٌ بانتظار الوحي أولاً ما كان راجيه إلى خوف فوت الحادثة، ثم بالاجتهاد "[٤].

*** موازنة وتقويم:**

يترجح عندي جواز اجتهاد النبي ﷺ ووقوعه؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أن هناك وقائع تؤكد أن الاجتهاد قد وقع منه ﷺ ثم عاتبه الله تعالى، ولن يعاتبه إلا على خطأ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن

---

(١) انظر: الإحكام لابن حزم ٥/ ٦٩٨، تيسير التحرير ٤/ ١٨٥، البحر المحيط ٦/ ٢١٥، إرشاد الفحول ٢/ ١٠٤٦.
(٢) المستصفى ٢/ ٣٩٤.
(٣) أصول السرخسي ٢/ ٩١.
(٤) التحرير مع شرحه التيسير ٤/ ١٨٣.

يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾﴾ [الأنفال: ٦٧].

وقوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [التوبة: ٤٣].

فهذه الآيات صريحة في أنه قد اجتهد وأخطأ، ولو كان اتبع طريق الوحي لما حصل الخطأ والعتاب(١).

ثانياً: أن علو منزلة النبي ﷺ يستدعي تحصيل أعظم الثوابين، ومعلومٌ أن الاجتهاد أكثر ثواباً من العمل باليقين، فمنزلة الاجتهاد شرفٌ، وأولى من يحوزه المصطفى ﷺ(٢).

ثالثاً: أن الرسول ﷺ يجتهد ليسن للمجتهدين من بعده فيقتدوا به، وهذا حاصلٌ في كل أمور الدين، والاجتهاد واحدٌ منها(٣).

أثر التصويب والتخطئة في مسألة اجتهاد النبي ﷺ:

الذين منعوا اجتهاد النبي ﷺ ركزوا على قضية احتمال قضية الاجتهاد للخطأ والصواب، فعظموا شأن النبي ﷺ الذي يأتيه الوحي من السماء أن ينسب له الخطأ في أمر الدين، وهو حكم الاجتهاد وموجبه(٤).

ولكن الطرف المجيز منهم من منع وقوع الخطأ منه ﷺ، بل يسدد ويوفق للصواب دائماً، ومنهم من قال بوقوع الخطأ، ولكنه لا يقرّ عليه(٥).

وقد ظهر أثر هذه القضية في المناقشات بين الفريقين:

---

(١) انظر: المحصول ٤/ ١٣٦٩، ١٣٧٠، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٠١، ٢٠٢، إرشاد الفحول ٢/ ١٠٤٩.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٠٣، البحر المحيط ٦/ ٢١٥.

(٣) انظر: اجتهاد الرسول لنادية العمري (٣٥٩).

(٤) انظر: المحصول ٤/ ١٣٦٩، نهاية السول ٢/ ١٠٣٠، التقرير والتحبير ٣/ ٣٨٤.

(٥) انظر: الإحكام ٤/ ٢١٢، المسودة (٥٠٩).

فقد استدل المانعون بقياس قضية عدم جواز احتمال اجتهاده الخطأ، على قضية عدم جواز احتمال خبره الكذب، فمنعوا في المقيس بناءً على الامتناع في المقيس عليه[١].

فأجاب مجيزو الاجتهاد: بأن حكم الاجتهاد يكون صواباً دائماً، وسواءً قلنا: بالتصويب أو بالتخطئة[٢].

قال الهندي: " الحكم بطريق الاجتهاد مما علم كونه صواباً وحقاً لا محالة، أما على قولنا: كل مجتهدٍ مصيب فظاهر، وأما على قولنا: المصيب واحدٌ فكذلك؛ لأن المجتهد مأمورٌ بالعمل بما غلب على ظنه أنه حكم الله، فإن كان ذلك مطابقاً للواقع فذلك، وإلا فيصير ما غلب على ظنه إذ ذاك حكم الله في حقه، فيكون العمل بما غلب على الظن حقاً وصواباً قطعاً "[٣].

وقال البصري: " فأما إذا قيل: كل مجتهدٍ مصيب، فإنه إذا كان غيره من المجتهدين يقطع على أنه مصيبٌ، فالنبي بالقطع على ذلك من نفسه أولى "[٤].

وقال الغزالي: " إذا قيل له ظنك علامة الحكم، فهو يستيقن الظن والحكم جميعاً، فلا يحتمل الخطأ، وكذلك اجتهاد غيره عندنا، ويكون كظنه صدق الشهود، فإنه يكون مصيباً وإن كان الشاهد مزوراً في الباطن "[٥].

ثم قال: " ومن ذهب إلى أن المصيب واحدٌ، يرجح اجتهاده لكونه

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٢١٢، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٠٩.

(٢) انظر: نهاية الوصول ٩/ ٣٨١٠.

(٣) نهاية الوصول ٩/ ٣٨١٠.

(٤) المعتمد ٢/ ٢١٢.

(٥) المستصفى ٢/ ٣٩٢.

معصوماً عن الخطأ دون غيره، ومنهم من جوز عليه الخطأ، ولكن لا يقرّ عليه "[1].

والحقيقة أن الجواب الأسلم على أصل المخطئة هو القول باحتمال الخطأ، ولكنه لا يقرّ عليه، فأما ما ذكره الهندي فلا يسلم من اعتراض؛ لأن المخطئة في حقيقة مذهبهم لا يصوبون العمل بالاجتهاد إلا ظاهراً، وهذا مشكل في حق النبي ﷺ، فكأن الهندي استعار الجواب من مقتصدة المصوبة، الذين يصححون العمل بالاجتهاد قطعاً من أول الأمر.

وأما على أصل المصوبة فتخريج اجتهاده ﷺ قريبٌ جداً؛ لأنه يصبح قريباً من اجتهاده في القضاء والخصومات، وهو قطعاً قد يخطئ في ظنه صدق الشاهد كما ذكر الغزالي، ومع ذلك يكون قضاؤه صواباً قطعاً، فكذلك قضية الاجتهاد، يتحصل عنده ﷺ الظن، فيتيقن حصول الظن ووجوب العمل جميعاً.

ولكن أصل المصوبة لا يستقيم أصالة، فلا جدوى من استقامة الفرع وفساد الأصل، بل إن أرباب التصويب قد نقل عنهم التوقف في هذه المسألة كالباقلاني والغزالي[2].



(١) المصدر السابق ٢/ ٣٩٣.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٣٩٢، إرشاد الفحول ٢/ ١٠٤٩.

المطلب التاسع

تفويض الاجتهاد

وصورة المسألة أن يفوض الله تبارك وتعالى لنبيه ﷺ أو للمجتهد الحكم في الوقائع التي لا نص فيها بدون اجتهاد، فيكون الحكم الذي يختاره هو الصواب عند الله تعالى وإن لم يجتهد[١].

وبعض الأصوليين يخص مسألة التفويض بالنبي ﷺ، وبعضهم يصورها في المجتهدين عموماً[٢].

وقد بان من هذا التقديم أنه لا خلاف بين الأصوليين في جواز التفويض إلى المجتهد أن يحكم بما رأى بالنظر والاجتهاد، بل إن هذا هو الأصل في مشروعية الاجتهاد، وإنما الخلاف في تفويض الحكم بما شاء من دون نظر واجتهاد[٣].

وقد وقع الخلاف في جواز ذلك، ثم في وقوعه على أقوال:

القول الأول: جواز التفويض عقلاً، وهو مذهب الجمهور[٤].

---

(١) انظر: قواطع الأدلة ٢/ ٣٣٧، التمهيد ٤/ ٣٧٣، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٥٣، شرح مختصر الروضة ٣/ ١٢٠، أصول الفقه لابن مفلح ٤/ ١٥٢٠، البحر المحيط ٦/ ٤٨، التقرير والتحبير ٣/ ٤٢٧.

(٢) انظر: اجتهاد الرسول لنادية العمري (١٤٧، ١٤٨).

(٣) انظر: البحر المحيط ٦/ ٤٩ التقرير والتحبير ٣/ ٤٢٧، إرشاد الفحول ٢/ ١٠٧٨.

(٤) انظر: قواطع الأدلة ٢/ ٣٣٧، التمهيد ٤/ ٣٧٣، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٥٣، المسودة (٥١٠)، شرح مختصر الروضة ٣/ ١٢٠، أصول الفقه لابن مفلح ٤/ ١٥٢٠، البحر المحيط ٦/ ٤٨، التقرير والتحبير ٣/ ٤٢٧.

القول الثاني: المنع من التفويض عقلاً، وينسب إلى جمهور المعتزلة[١].

ثم القائلون بالجواز اختلفوا في الوقوع على قولين:

القول الأول: المنع من الوقوع، وهو قول الجمهور[٢].

القول الثاني: أنه وقع للني ﷺ، وينسبه غالب الأصوليين لموسى بن عمران من المعتزلة[٣].

*** موازنة وتقويم:**

يترجح عندي عدم وقوع التفويض في حق النبي ﷺ وفي حق المجتهدين من باب أولى، حتى وإن كان ذلك جائزاً عقلاً، وذلك لما يلي:

أولاً: أن القول بالتفويض ينافي مشروعية الاجتهاد في حق النبي ﷺ وفي حق المجتهدين من بعده؛ لأنه قولٌ بالاختيار والموافقة دون نظر أو اجتهاد، وهذا محصلته أن كل من قال من المجتهدين بالبخت والمصادفة فإنه مصيب، وذلك باطل[٤].

ثانياً: أن الحق في مسائل الاجتهاد واحدٌ، وعليه أمارات حقيقية تغلب على ظن المجتهدين؛ لذا كان التكليف بالإصابة أو تحريها، وهذا يناقض القول بالتفويض؛ لأن التفويض لا يعلق الحكم بأمارة وإنما باختيار المجتهد، فكان القول به تنازلاً عن هذا المنهج[٥].

---

(١) انظر: المصادر السابقة وانظر: فواتح الرحموت ٢/ ٤٢٩.

(٢) انظر: التمهيد ٤/ ٣٧٣، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٥٣، المسودة (٥١٠)، شرح مختصر الروضة ٣/ ١٢٠، أصول الفقه لابن مفلح ٤/ ١٥٢٠، البحر المحيط ٦/ ٤٨، التقرير والتحبير ٣/ ٤٢٧.

(٣) انظر: المصادر السابقة.

(٤) انظر: التمهيد ٤/ ٣٧٧ التقرير والتحبير ٣/ ٤٣١.

(٥) انظر: التمهيد ٤/ ٣٧٥.

ثالثاً: القائل بالوقوع يتمسك بوقائع ظاهرها التفويض، ولكن لها تأويلات تصرفها عن هذا الظاهر، وأذكر على سبيل المثال بعض هذه التأويلات:

- فمثلاً استثناء الإذخر من الخلا لا يدل على التفويض في إباحة الإذخر، بل هو استثناء منقطع؛ لأن الإذخر نباتٌ ذو رائحة بخلاف الخلا، فهو لم يدخل أصالةً في التحريم[١].

- وقوله ﷺ: "**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة** ". من الجائز أن الوحي نزل بتخييره في أمرهم بالسواك الشاق عند كل صلاة وعدم أمرهم بذلك، لا أن أمره لهم بالسواك يكون من تلقاء نفسه تفويضاً[٢].

وعلى كل حال فإن هذه الوقائع قليلة جداً، ولا يمكن أن تؤسس للقول بجواز التفويض في مقابل أدلة مشروعية الاجتهاد فيما لا نص فيه، فالقول بوقوع ذلك في بعض المسائل للنبي ﷺ خاصة لا ينفي مشروعية الاجتهاد في حقه وفي حق المجتهدين من بعده، على أن المسألة ليس فيها كبير فائدة.

قال السمعاني: " هذه المسألة وإن أوردها متكلمو الأصوليين فليست بمعروفة بين الفقهاء، وليس فيها كبير فائدة؛ لأن هذا في غير الأنبياء لم يوجد، ولا يتوهم وجوده في المستقبل، فأما في حق النبي ﷺ فقد وجد "[٣].

يقصد في بعض الجزئيات، ولا يلزم من ذلك استخراج حكمٍ كلي يصادم كونه متعبداً بالاجتهاد.

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٥٧، التقرير والتحبير ٣/ ٤٢٨.

(٢) انظر: المصدرين السابقين وانظر: التمهيد ٤/ ٣٨٣.

(٣) قواطع الأدلة ٢/ ٣٣٩.

قال ابن أمير الحاج: " لا يتعين وقوعه في جزئيات خاصة عن وقوعه له كلياً، ولا ينبغي أن يختلف فيه "(١).

وقد بنى نجم الدين الطوفي على مسألة تفويض الاجتهاد إلى النبي ﷺ مسألة انعقاد الإجماع بدون مستند، فمن قال بجواز حكم النبي ﷺ بدون نظرٍ أو اجتهاد أجاز إجماع الأمة بدون مستند، بجامع العصمة في كلٍّ(٢).

أثر التصويب والتخطئة في مسألة تفويض الاجتهاد:

القول بتفويض الاجتهاد يتوافق مع قول المصوبة بنفي مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد، وتهوينهم من شأن أمارات الاجتهاد، بل قد نسب لبعض غلاتهم القول بالتخيير ابتداءً دون نظرٍ أو اجتهاد، وهذا قولٌ بالتفويض في نطاق واسع جداً؛ وعللوا ذلك بأن المجتهد يطلب الظن، وما من حكم إلا ويجوز أن يغلب على ظنه، فيختار ابتداءً(٣).

بينما يمتنع التفويض على أصل المخطئة؛ لأنهم يثبتون مطلوباً معيناً في موارد الاجتهاد، ويعظمون من شأن أدلة الاجتهاد، ويبنون مشروعية الاجتهاد على وجود أدلة حقيقية يتحرى المجتهدون موافقتها، وهذا ينافي القول بتفويض الاجتهاد بمعزل عن النظر وطلب الدليل.

قال أبو الخطاب: " لا يجوز ذلك -أي التفويض- وهو الأشبه عندي بالمذهب؛ لأن المذهب عندنا أن الحق عند الله واحدٌ، وقد نصب الله تعالى عليه أمارة، فكيف يجوز الحكم بغير طلب تلك الأمارة لتدل على ذلك الحق "(٤).

وقال في الاحتجاج لمنع التفويض: " ووجه الأول: أن الحق واحدٌ،

---

(١) التقرير والتحبير ٣/ ٤٣١.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ١٢٠، ١٢١.

(٣) انظر: المنخول ٤٥٣ وانظر ص (٢٦٢) من هذه الرسالة.

(٤) التمهيد ٤/ ٣٧٣، ٣٧٤، وانظر: أصول الفقه لابن مفلح ٤/ ١٥٢١.

ولا يجوز أن يتفق للمكلف إصابة ذلك الواحد أبداً بمجرد اختياره من غير اجتهاد"(١).

وقال ابن الصباغ في منع نسبة القول بالتفويض إلى الإمام الشافعي: "وهذا لا يجيء على قول الشافعي؛ فإن مذهبه أن الحق واحدٌ نصبت عليه أمارة"(٢).

والحقيقة أن تفويض الاجتهاد لازمٌ لتصويب المتكلمين؛ لأنهم نفوا مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد، ولم يقيموا وزناً للظنون، وإنما جعلوها تحصل اتفاقاً، فاقترب مذهبهم من القول بتفويض الأحكام بدون نظرٍ أو اجتهاد؛ لأن النظر والاجتهاد مع اعتقاد انتفاء مطلوب معين يتعلق به الطلب لا حاصل له عند التحقيق.

قال السمعاني: " وهذا الذي قالوه في غاية البعد، وهو أن يكون مطلوب المجتهد مجرد الظن؛ والظن قد يستوي فيه العالم والعامي، وقد يكون بدليل وقد يكون بلا دليل"(٣).



(١) التمهيد ٤/ ٣٧٥.
(٢) البحر المحيط ٦/ ٤٩.
(٣) قواطع الأدلة ٢/ ٣٢٣.

المطلب العاشر

قاعدة رجوع الشريعة إلى قولٍ واحدٍ من أقوال المجتهدين

قرر الإمام الشاطبي أن الشريعة كلها ترجع إلى قولٍ واحدٍ في جميع المسائل الاجتهادية مهما كثر الخلاف، وبين أنه لا يصلح فيها غير ذلك[(١)].

وقد استدل الشاطبي لهذا الأصل بعدة أدلة أذكرها فيما يلي:

أولاً: استدل الشاطبي على رجوع الشريعة إلى قول واحد بالآيات التي ورد فيها ذم الاختلاف، والأمر باتباع الشريعة وتجنب السبل التي تصرف عن طريق الحق، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾ [آل عمران: ١٠٥]، وقوله: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾ [الأنعام: ١٥٣].

قال - رحمه الله -: " والآيات في ذم الاختلاف، والأمر بالرجوع إلى الشريعة كثير، كلها قاطعٌ في أنها لا اختلاف فيها، وإنما هي على مأخذٍ واحدٍ وقولٍ واحدٍ"[(٢)].

ثانياً: استدل بوقوع النسخ في الشريعة على أن الاختلاف لا أصل له فيها؛ لأن النسخ يقع بين حكمين متعارضين، ولو كان الاختلاف يرجع إلى الشريعة لأمكن العمل بالمتعارضين، ولم يحصل النسخ، ولكن ذلك باطل، فدل على أن الاختلاف لا يرجع إلى أصل الشريعة[(٣)].

---

(١) انظر: الموافقات ٥/ ٥٩ - ٧٤.

(٢) الموافقات ٥/ ٦١.

(٣) انظر: الموافقات ٥/ ٦١، ٦٢.

ثالثاً: لو كان في الشريعة مساغٌ للخلاف لأدى إلى تكليف ما لا يطاق، لأن الدليلين المتعارضين إذا كانا مقصودين للشارع فإما أن يكلف العمل بمقتضاهما جميعاً، وهذا محال، بل هو عين التكليف بما لا يطاق، وكذلك التكليف بأحدهما دون الآخر باطل؛ لأنه خلاف الفرض أنه مطلوب ومقصودٌ للشارع(١).

رابعاً: استدل بقاعدة الترجيح على أن الشريعة ترجع إلى قولٍ واحد، وهو الذي يطلبه المجتهد عند الترجيح، فلو كانت الشريعة تأتي بالاختلاف لما كان للترجيح معنى؛ لأن الترجيح يأتي لدفع التعارض، والتعارض واقعٌ في أصل الشريعة، وهذا باطل(٢).

خامساً: أن وقوع الاختلاف في أصل الشريعة غير متصور؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدهما الشارع لم يتحصل مقصوده؛ لأن المكلف يعجز عن الامتثال والحال ما ذكر، لأن طلب الفعل وعدمه محصلته تعطيل التكليف، وهذا كله باطل(٣).

والحقيقة أن هذا المعنى الذي يذكره الشاطبي صحيحٌ، بغض النظر عن توجُّه بعض الإيرادات على قضية الاستدلال عليه في بعض ما سبق، إلا أن المقصود من إيراده هنا معرفة موقف المخطئة والمصوبة من هذه القاعدة، وهل تأتي على كلا المنهجين، أو على أحدهما فقط، فأقول وبالله التوفيق:

لقد أورد الشاطبي على نفسه اعتراضاً مفاده:

أن القائلين بتصويب المجتهدين معنى كلامهم أن كل قولٍ صواب، وأن الاختلاف حقٌ، وأنه غير منكر ولا محظور في الشريعة(٤).

---

(١) انظر: المصدر السابق ٥/ ٦٢، ٦٣.

(٢) انظر: المصدر السابق ٥/ ٦٣، ٦٤.

(٣) انظر: المصدر السابق ٥/ ٦٤.

(٤) انظر: المصدر السابق ٥/ ٦٦

كما أن من هؤلاء من جوز التعارض في بعض الأدلة الشرعية، وهذا يرجع إلى أن الاختلاف مشروع من حيث الأصل[١].

وقد أجاب عن هذا الإيراد بمنع أن أصول المصوبة تقضي بمشروعية الاختلاف، ورجوع الشريعة إلى أكثر من قول، فبعد أن بين تماشي القاعدة مع أصول المخطئة قال: "وإن قيل: إن الكل مصيبون، فليس على الإطلاق، بل بالنسبة إلى كل مجتهدٍ، أو من قلده؛ لاتفاقهم على أن كل مجتهدٍ لا يجوز له الرجوع عما أداه إليه اجتهاده، ولا الفتوى إلا به؛ لأن الإصابة عندهم إضافية لا حقيقية، فلو كان الاختلاف سائغاً على الإطلاق لكان فيه حجة، وليس كذلك"[٢].

فمعنى كلامه هنا أن المصوبة وإن قالوا بتعدد الحق في مسائل الاجتهاد إلا أنهم يعنون بذلك أن المجتهد مصيبٌ بالإضافة إلى اجتهاد نفسه هو؛ لأنه لم يطلع على ما في نفس الأمر وإلا لأخذ به واتبعه، فالشريعة بهذا المعنى ترجع إلى قول واحد على وجه الإضافة، أي أن الأقوال مهما اختلفت وتعددت عند المصوبة فإن المتَّبع هو قولٌ واحد وليس التخيير بين جميع الأقوال، فرجوع الشريعة إلى قول واحد هو الذي يجعل المصوبة يوجبون على المجتهد اتباع اجتهاده مع أنه يعتقد صواب اجتهاد غيره.

والحقيقة أنني وجدت الشاطبي يفسر قاعدته على ضربٍ واحدٍ من ضروب التصويب، وهو منهج مقتصدة المصوبة الذين يصوبون عمل المجتهد ويقولون باحتمال خطئه انتهاء؛ لأنهم يثبتون مقصوداً للشارع في كل مسألة، يتعلق به تحري المجتهدين، وهذا المقصود لم يكلف المجتهد إصابته وإنما كلف تحريه، ثم كل مجتهد مصيب في اجتهاده، وهذا معنى

---

(١) انظر: المصدر السابق ٥/ ٦٧.
(٢) الموافقات ٥/ ٧٢، ٧٣.

الإصابة الإضافية، بينما المخطئة علقوا التكليف بالإصابة، فكانت حقيقية من هذا الوجه.

ولكن هناك فريقاً من المصوبة ينفون وجود مقصود معين في مسائل الاجتهاد يتعلق به التحري، وهي طريقة المتكلمين في التصويب أو خلص المصوبة، فهؤلاء يصرحون بأن مسائل الاجتهاد ليس فيها مقصودٌ تتعلق به الإصابة أو التحري، وإنما جُعل الظن في مسائل الاجتهاد أمارةً على وجوب العمل ليس إلا، بينما الشاطبي يجعل المختلفين جميعاً في حالة طلب أو تحرٍّ لمقصود الشارع عند المخطئة والمصوبة:

قال - رحمه الله -: " وعلى كل تقدير إن قيل بأن المصيب واحدٌ فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حجة من حجج الاختلاف، بل هو مجال استفراغ الوسع، وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد"[١].

ثم قال عن المصوبة: " فالحاصل أنه لا يسوغ على هذا الرأي إلا قولٌ واحدٌ، غير أنه إضافي، فلم يثبت به اختلافٌ مقررٌ على حال، وإنما الجميع محوّمون على قولٍ واحدٍ هو قصد الشارع عند المجتهد، لا قولان مقرران، فلم يظهر إذن من قصد الشارع وضع أصلٍ للاختلاف، بل وضع موضع للاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحدٌ، ومن هناك لا تجد مجتهداً يثبت لنفسه قولين معاً أصلاً، وإنما يثبت قولاً واحداً وينفي ما عداه"[٢].

فهنا يتضح أن الشاطبي يجعل المختلفين في التصويب والتخطئة يلتقون عند تحري مقصود الشارع في كل مسألةٍ اجتهادية، فهم يحوّمون على قولٍ واحد، هو قصد الشارع، وهذا في الحقيقة غير دقيق؛ لأن منهج

---

(١) المصدر السابق ٥/ ٧٢.
(٢) المصدر السابق ٥/ ٧٣.

المتكلمين في التصويب ينفي وجود مقصود للشارع في مواطن الاجتهاد كما تقدم.

ويؤكد أن هذا هو تصور الشاطبي لمنهج المصوبة أنه جعل الاختلاف في الشريعة يرجع إلى أحد قسمين:

القسم الأول: دوران الحكم بين طرفين واضحين يتعارضان في أنظار المجتهدين.

والقسم الثاني: خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليها.

فبين أن المجتهد لو اطلع على الدلالة لرجع عن الخلاف وصار إليها[(١)].

ثم قال عن القسم الأول: " أما الأول فالتردد بين الطرفين تحرٍّ لقصد الشارع المستبهم بينهما من كل واحدٍ من المجتهدين، واتباعٌ للدليل المرشد إلى تعرُّف قصده، وقد توافقوا في هذين القصدين... وسواءً علينا أقلنا بالتخطئة أو قلنا بالتصويب ".[(٢)]

ثم قال تعليلاً لكل ما سبق: " لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع "[(٣)].

فإذن اتضح بعد كل هذا أن الشاطبي يحصر مفهوم التصويب في قضية التكليف كما هو منهج مقتصدة المصوبة، فعندهم أن للشارع مقصوداً في كل مسألة اجتهادية، ولكن لما خفيت دلالته خفف عنهم الأمر بالإصابة فكان الواجب عليهم التحري لإصابة المقصود، وحيث حصل التحري فقد أصاب المجتهد في عمله، وهذا المعنى لا يوافق عليه متكلمو المصوبة؛ لأنهم لو أثبتوا مقصوداً للشارع لقالوا بالتخطئة انتهاءً، وأصولهم تمنع ذلك كما سبق.

---

(١) انظر: الموافقات ٥/٢١٨، ٢١٩.
(٢) الموافقات ٥/٢١٩.
(٣) المصدر السابق ٥/ ٢٢٠.

جاء في التلخيص: " لسنا نقول إن صاحب الشرع نصب في البر علامة معلومة عنده، وكلفنا العثور عليها، أو نصب فيه أمارتين حتى نقدّر الأمارتين المنصوبتين متناقضتين أو متماثلتين؛ إذ لو قلنا بذلك كنا قائلين بطلب شيء والعثور عليه سوى العمل، وهذا قولٌ بأن الحق طلب علم أو هو طلب الأشبه، ونحن نبطل الطريقتين جميعاً "[١].

ونتذكر هنا الغزالي عندما حصر التصويب في المواطن التي تساوى فيها طرفا الخلاف في الصلاح والفساد، بمعنى عدم توجه قصد الشارع لأحد الطرفين، مما يدل على أن أصل المتكلمين ينفي المقصود في مواطن القول بتعدد الحق وتصويب المجتهدين[٢].

ثم إن خلص المصوبة يخالفون الشاطبي في كثير من المسائل التي قرر من خلالها هذه القاعدة، وهي كالتالي:

المسألة الأولى: الترجيح

يقرر الشاطبي قاعدة رجوع الشريعة إلى قولٍ واحد من خلال اتفاق المختلفين على قاعدة الترجيح[٣].

ولكن المصوبة لهم موقفٌ خاص من الترجيح هو الذي يطّرد مع أصلهم وإن لم يصرح به أغلبهم، فقد سبق عرض منهج الباقلاني في الترجيح بين الظنيات، وهو منهج مخالفٌ لما عليه الجمهور في قاعدة الترجيح، وهو يرجع في النهاية إلى التقليل من قيمة الترجيح، وتأكيد شرعية الاختلاف في مواطن الظنون[٤].

---

(١) التلخيص ٥٠٩.
(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٤٤٤، ٤٤٥، البحر المحيط ٦/ ٢٥٨.
(٣) انظر: الموافقات ٥/ ٦٣، ٦٤.
(٤) انظر: ص (٧٤٢، ٧٤٩) من هذه الرسالة.

المسألة الثانية: نسبة القولين للمجتهد في مسألة واحدة

يقرر الشاطبي المنع من ذلك، واتفاق المختلفين على المنع، حتى على القول بالتصويب[1].

وهذه المسألة قد سبق تخريج القول بالجواز فيها على منهج المصوبة، وسبق عرض رأي الباقلاني وتجويزه ذلك، ثم تفسير القولين بالتخيير بينهما لقيام التعادل بين الأمارات[2].

المسألة الثالثة: التعارض بين أدلة الاجتهاد

قرر الشاطبي أن التعارض بين الأدلة ممتنع اتفاقاً، وأن القائل به إنما أراد التعارض في الظاهر عند المجتهد فقط، ولا يرجع إلى نفس الأمر[3].

وقد سبق معنا أن القول بالتعادل في نفس الأمر يأتي على منهج المصوبة الذين ينفون المطالب الاجتهادية، ويسلبون الأدلة الظنية صفة الدليلية، ويجعلون الظن حاصلاً عند هذه الأدلة لا بها، وهذا معناه أن هناك من يقول بوجود التعارض الحقيقي بين أدلة الاجتهاد[4].

والخلاصة أن المفهوم الذي يذكره الشاطبي للتصويب ناقص، ولو أخذنا التصويب بالمفهوم الشامل لجميع المناهج الداخلة تحته لتعارضت قاعدة التصويب مع قاعدة رجوع الشريعة إلى قولٍ واحد، وقد ظهر لي الخلل في تفسير التصويب عند الشاطبي عندما ناقش العز بن عبدالسلام والقرافي في مسألة المصالح، وتعارض القول بها مع القول بالتصويب كما سبق[5] مما يؤكد أن الإمام يحصر التصويب في منهج مقتصدة المصوبة،

---

(١) انظر: الموافقات ٥/ ٦٧.

(٢) انظر: ص (٨٠٠) من هذه الرسالة.

(٣) انظر: الموافقات ٥/ ٧٣، ٧٤.

(٤) انظر: ص (٦٩٢) من هذه الرسالة.

(٥) انظر: الموافقات ٢/ ٨٦-٨٨، وانظر: ص (٦٨٣) من هذه الرسالة.

الذين يثبتون مقصوداً للشارع في مواطن الاجتهاد، ويعلقون التكليف بتحري إصابته، وهذا المعنى لو صح حصر التصويب فيه فإنه لن يتعارض أبدا مع قاعدة رجوع الشريعة إلى قولٍ واحد، ولن يتعارض كذلك مع قاعدة المصالح.

ولكن الحقيقة أن منهج التصويب عند المتكلمين يعارض قاعدة الإمام المذكورة، ويؤسس لمشروعية الاختلاف في الشريعة وإن لم يقصد أربابه ذلك إلا أنه يلزمهم، وليس أدل على ذلك من أن الشاطبي يدفع عن المصوبة القول بالتخيير مع أنه لازمٌ لأصل المتكلمين، كما في حالة التعارض بين الأدلة، وتعدد أقوال الإمام الواحد، واختلاف المجتهدين على المقلد، وغيرها من المواطن التي تجعل التخيير ملازماً للقول بالتصويب ولو على سبيل الإلزام.

وهذا الأصل يؤكد الخلل في أصل المتكلمين في التصويب، ويعيدنا مرةً أخرى إلى كلمة السمعاني البليغة في نقد مقولتهم، ومن ذلك قوله عن الاجتهاد:

" فأما من ينظر إليه من بُعد، ويظنه سهلاً من الأمر، ولا يعرف إلا مجرد ظنٍّ يظنه الإنسان، يعثر هذه العثرة العظيمة التي لا انتعاش عنها، ويعتقد تصويب المجتهدين بمجرد ظنونهم، فيؤدي قوله إلى اعتقاد الأقوال المتناقضة في أحكام الشرع "[1].



(١) قواطع الأدلة ٢/ ٣٢٣.



المبحث الثاني

أثر التصويب والتخطئة في مسائل التقليد والفتوى

وتحته تسعة مطالب:

المطلب الأول: حكم النظر وطلب الدليل على العامي.

المطلب الثاني: حكم التقليد في غير المسائل الاجتهادي.

المطلب الثالث: حكم تقليد المجتهد لمجتهد آخر.

المطلب الرابع: تتبع الرخص.

المطلب الخامس: حكم إحالة المجتهد المستفتي على مجتهد آخر يخالفه في الاجتهاد.

المطلب السادس: اختلاف المفتين على المستفتي.

المطلب السابع: مراعاة الخلاف عند الفتوى.

المطلب الثامن: حكم الخروج من الخلاف.

المطلب التاسع: حكم الإنكار في مسائل الخلاف.



المطلب الأول

حكم النظر وطلب الدليل على العامي

يتحدث علماء أصول الفقه عن حكم التقليد في الجملة، فيبينون أن فرض المجتهد هو الوصول للحكم الشرعي بالدليل، فيطلب الدليل في المسائل القطعية، ويحاول استنباطه في مواطن الاجتهاد، فأما العاميّ الصرف فإن فرضه سؤال المجتهدين عن الحكم الشرعي في القطعيات والظنيات، ويقلدهم في الحكم الشرعي الذي يجيبونه به، ولا يلزمه النظر لأنه عاجزٌ عنه، كما لا يلزمه سؤالهم عن الدليل والمطالبة به، وهذه هي حقيقة التقليد التي يقول بها جمهور العلماء في مختلف المذاهب[١].

وينسب العلماء للظاهرية، وبعض معتزلة بغداد تحريم التقليد، وإيجاب النظر على العوام، والمطالبة بالأدلة قبل العمل، وقد اختار المنع من التقليد ابن القيم والشوكاني[٢].

وقد بحث المسألة تفصيلاً الدكتور سعد الشثري، وبين أن الخلاف لم يتوارد على محلٍّ واحد في هذا الأصل؛ لأن من منع التقليد لا يوجب الاجتهاد على العوام بالمعنى الاصطلاحي، وإنما يجعل حظهم من الاجتهاد

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٣٦١، شرح العمد ٢/ ٣٠٥، العدة ٤/ ١٢٢٥، شرح اللمع ٢/ ١٠١٠، المستصفى ٢/ ٤٦٦، التمهيد ٤/ ٣٩٩، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٥٨، ميزان الأصول (٦٧٦)، المحصول ٤/ ١٤٠٣، روضة الناظر ٣/ ١٠١٨، شرح تنقيح الفصول (٤٣٠)، المسودة (٤٥٨)، شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٣٩.

(٢) انظر: الإحكام لابن حزم ٢/ ٢٨٢، شرح العمد ٢/ ٣٠٣، العدة ٥/ ١٦٠١، التمهيد ٤/ ٣٩٩، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٥٨، المحصول ٤/ ١٤٠٣، الإبهاج ٣/ ٢٦٩، إعلام الموقعين ٢/ ٢٢٤، البحر المحيط ٦/ ٢٨٠ إرشاد الفحول ٢/ ١٠٩٠.

مطالبة المجتهد ببيان الدليل، فإن بين له ما يصلح دليلاً أخذ بقوله وصح عمله، وهذا في الحقيقة لا يخرج الصورة عن مسمى التقليد[١].

قال ابن حزم: " فعلى كل أحدٍ حظه من الاجتهاد، ومقدار طاقته منه، فاجتهاد العامي إذا سأل العالم عن أمور دينه فأفتاه أن يقول له: هكذا أمر الله ورسوله؟ فإن قال له: نعم، أخذ بقوله، ولم يلزمه أكثر من هذا البحث "[٢].

وقال الشوكاني: " والجاهل يمكنه الوقوف على الدليل بسؤال علماء الشريعة على طريقة طلب الدليل، واسترواء النص، وكيف حكم به في محكم كتاب الله، أو على لسان رسوله ﷺ في تلك المسألة "[٣].

فهذا يبين أن العوام لم يخرجوا عند أصحاب هذا القول من دائرة التقليد إلا في الاصطلاح فقط؛ لأن منتهى مرادهم أن يطالب العامي بدليل المسألة ولو على سبيل العموم كما هو ظاهر في كلام ابن حزم المتقدم.

ثم على فرض أن ابن حزم وابن القيم يوجبان الاجتهاد بحسب الوسع والطاقة حتى على العوام فإنهما لن يحرّما التقليد في حالة الضرورة، وهي متحققة في غالب أحوال العوام.

قال ابن القيم: " التقليد إنما يباح للمضطر، وأما من عدل عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، وعن معرفة الحق بالدليل مع تمكنه منه إلى التقليد فهو كمن عدل إلى الميتة مع قدرته على المذكى "[٤].

فإذن لا أحد عند التحقيق يوجب النظر على العوام، وإنما عبرت

---

(١) انظر: القطع والظن عند الأصوليين ٢/ ٥٧٦-٥٩٩.
(٢) الإحكام ٢/ ٢٩٦.
(٣) إرشاد الفحول ٢/ ٣٢٣.
(٤) إعلام الموقعين ٢/ ٢٢١.

بذلك في عنوان المطلب متابعة للغزالي كما سيأتي عند بيان الأثر الأصولي، وإنما هناك من يوجب المطالبة بالدليل قبل العمل، وهذا ليس من النظر في شيء كما هو ظاهر.

وبعض الأصوليين يترجم للمسألة بما يفيد المراد، ولا يوهم الاختلاف في قضية التقليد.

فابن برهان ترجم لها بقوله: " المسألة الرابعة: على العامي الرجوع إلى العالم في الحوادث، ولا يلزمه أن يسأله عن الدليل"[١].

*** موازنة وتقويم:**

لا ينبغي أن يقع الاختلاف في أن العوام فرضهم التقليد في أحكام الشريعة الفرعية قطعية كانت أو ظنية، وهذا المعنى أظهر من أن يستدل على مثله، ولا يكدره ما نقل من الخلاف؛ لأن مقصود المخالفين غير بعيد عن التقليد، مع أنه لا معنى عند التحقيق لإيجاب المطالبة بالدليل على العوام، أو بيان طريقة الاجتهاد؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أن كثيراً من المسائل أدلتها خفية، فذكرُ الدليل للعامي والحال ما ذكر لا يخلو: إما أن يكون من أجل أن يقف على وجه الدلالة أو لا، فإن كان ذلك من أجل الوقوف على وجه الدلالة فقد ترقى إلى رتبة أعلى من التقليد، وهي غير داخلة في مسألتنا، وإن لم يكن قادراً على ذلك فذكر الدليل أو بيان طريق الاجتهاد له عبثٌ لا حاصل له، فانتهى الأمر إلى بطلان مطالبة العوام بالدليل[٢].

ثانياً: إجماع الصحابة منعقدٌ قبل العلم بالمخالف على عدم مطالبة العوام بحفظ أدلة المسائل، أو إيجاب المطالبة عليهم قبل التقليد والعمل،

---

(١) الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٥٨.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٣٦٠.

ولو وجد منهم مخالف لنقل قوله، وانتشر، وكل ما خالف الإجماع فهو باطل[(١)].

أثر التصويب والتخطئة في حكم النظر والمطالبة بالدليل على العامي:

يربط بعض الأصوليين بين منهج الغلاة في التخطئة وبين موقفهم من التقليد، وإيجابهم على العامي المطالبة بالدليل قبل التقليد؛ لأنهم لا يرون مجالاً للظنون في أحكام الشرع، بل مداركه كلها قطعية، فهي مترددة بين القاطع السمعي، والقاطع العقلي أو البراءة الأصلية، ومن هنا أمكن تصور مطالبة العوام بالدليل، وبطل ادعاء خفاء طرق الاجتهاد، وتعذر إيصالها إلى أفهام العوام.

قال الغزالي: " وإنما استقام هذا لهم لإنكارهم القياس وخبر الواحد، وربما أنكروا أيضاً القول بالعموم، والظاهر المحتمِل، حتى يستقيم لهم هذا المذهب"[(٢)].

ثم قال: " ويلزمهم عليه منع المقلد من استفتاء المخالفين، وقد ركب بعض معتزلة بغداد رأسه في الوفاء بهذا المذهب، وقال: يجب على العامي النظر وطلب الدليل"[(٣)].

كما بين الرازي أن هذا المنهج ينطلق من إنكار موارد الظنون في الشريعة فقال: "القائلون بأنه لا يجوز التقليد في الشرع لا يقولون بالإجماع، ولا بخبر الواحد، ولا بالقياس، ولا يجوّزون التمسك بالظواهر المحتملة"[(٤)].

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٦٦، التمهيد ٤/ ٣٣٤، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٦٠، المحصول ٤/ ١٤٠٤، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٧٩، شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٩١.

(٢) المستصفى ٢/ ٤٠٦.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٤٠٦.

(٤) المحصول ٤/ ١٤٠٤.

وقال: " فثبت أن المنع من التقليد إنما يصعب على قول من يوجب العمل بالقياس وخبر الواحد، أما من لا يقول بذلك فلا صعوبة عليه البتة "[١].

والحقيقة أن الارتباط بين المنع من التقليد على الوجه الذي حررته سابقاً والغلو في التخطئة ظاهرٌ عند ابن حزم في سياق إبطاله التقليد، فكثيراً ما يردد موقفه من القياس وبعض مدارك الظنون في سياق مناقشة الجمهور الذين أجازوا التقليد في الشريعة.

فمثلاً نجده في صدر كلامه عن التقليد يقسم البراهين إلى قسمين:

القسم الأول: برهان صحيحٌ في ذاته، وهذا يقتضي العلم.

والقسم الثاني: برهان اعتقده المستدل صحيحاً في ذاته وليس كذلك، وهذا لا يعدو كونه ظناً، ولا يجوز اعتقاده أو العمل به[٢].

وقد قال عن هذا القسم:

" وأما القسم الثاني الذي هو شغب يظن أنه برهان وليس برهاناً، فمن أنواعه: القياس، والأخذ بالمرسل، والمقطوع "[٣].

ثم أردف هذا التقسيم بإبطال قضية التقليد، وكأنه يرى مدارك الأحكام في الشريعة من الجلاء بحيث يصبح من المعقول أن يطالِب بها العامي، ويعقل دلالتها على الحكم الذي سأل عنه.

والحقيقة أن دعوى قطعية مدارك الأحكام كلها دعوى باطلة، بل هي دعوى غير معقولة في ذاتها كما سبق، فالإشارة إليها مغنية عن التوسع لإبطالها[٤].

---

(١) المصدر السابق ٤/ ١٤٠٥.

(٢) انظر: الإحكام لابن حزم ٢/ ٢٣٣.

(٣) الإحكام ٢/ ٢٣٣.

(٤) انظر: ص (٢٩٥) من هذه الرسالة.

ولكن بقي أن أشير إلى أن الشوكاني لم يكن من الغلاة في التخطئة، ومع ذلك نجده يصرح بإبطال التقليد، ويطالب المجتهد ببيان أدلة الاجتهاد للعوام، فمن أين قال ذلك؟

لقد أرجع الدكتور سعد الشثري موقف الشوكاني من قضية التقليد إلى موقفه من إغلاق باب الاجتهاد، وتنامي هذه الدعوة في عصره، مما جعله يتجه لاتخاذ موقفٍ مغالٍ من بعض مظاهر إغلاق باب الاجتهاد، وذلك بسد باب التقليد[١].

ويشهد لذلك أنه ألف كتاباً في مناقشة مسألة التقليد، وقال في أحد المواضع: " فانظر أيها المنصف ما حدث بسبب بدعة التقليد من البلايا الدينية، والرزايا الشيطانية، فإن هذه المقالة بخصوصها، أعني انسداد باب الاجتهاد، لو لم يحدث من مفاسد التقليد إلا هي لكان فيها كفاية ونهاية، فإنها حادثة رفعت الشريعة بأسرها، واستلزمت نسخ كلام الله ورسوله، وتقديم غيرهما، واستبدال غيرهما بهما "[٢].

ويرى الدكتور عبدالحميد أبو زنيد أن الشوكاني يثبت درجة بين الاجتهاد والتقليد وهي الاتباع، أي أخذ القول بدليله[٣].

ومهما يكن تأويل هذه المقولة عند الشوكاني وعند غيره فإن فيها غلواً ظاهراً، وليست مقولة قريبة من واقع الاجتهاد وطرقه، والتي قد تخفى عن بعض المجتهدين فيتوقف عن الحكم في المسألة فكيف بالعوام؟! وتصوير الاجتهاد ومداركه بهذا الجلاء ينزل من قدر الاجتهاد ولا يرفعه، وقد يفتح الباب للجرأة على اقتحام مجال المجتهدين بدعوى ظهور طرق الاجتهاد لكل أحد، وهذه أعظم من مفسدة إغلاق باب الاجتهاد.

---

(١) انظر: القطع والظن عند الأصوليين ٢/ ٥٩٧، ٥٩٨.

(٢) القول المفيد (٧٠).

(٣) انظر: الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٥٩ هـ (١).

وعلى كل حال فإن مطالبة العوام بمراجعة طرق الاجتهاد قبل التقليد فيها غلو في التخطئة من جهة الترقي بمدارك الاجتهاد لدرجة يستطيع العوام تحصيلها وفهم وجه دلالتها، فأما إن فسرنا المنع من التقليد بمطالبة العوام المجتهدين ببيان أن هذا القول على وفق الشريعة، أو أنه لم يخالف الكتاب والسنة، فهذا لغوٌ من القول؛ لأننا نفترض في العوام اعتقاد عدالة المجتهدين قبل تقليدهم، فكيف يحسن مع ذلك مثل هذا السؤال؟!

وفي الجانب الآخر نجد قضية التقليد أكثر قوةً عند المصوبة، ويشهد لذلك أننا نجد الباقلاني يصف أقوال المجتهدين بالحجية، ويعرف التقليد بأنه: " قبول قول الغير من غير حجة "[1].

ثم بنى على هذا أنه لا يوجد تقليد، ولا مقلد؛ لأن قول المجتهد حجة على المقلد، فقبوله له هو قبولٌ للحجة في حقه[2].

وقال الجويني: " العامي لا يكون مقلداً في استفتائه، ولكن ينزّل قول العالم في حقه منزلة الأدلة في حق المجتهدين "[3].

وهذا في الحقيقة ليس منعاً للتقليد، وإنما لما كانت أقوال المجتهدين بهذه القوة والحجية لم يسمَّ اتباعهم فيها تقليداً، كما لا يصح أن يسمى اتباع الرسول تقليداً، فهو في الحقيقة يعطي اتباع العوام للمجتهدين قوة ومشروعية أبلغ من غيره.

ولكن الجويني اعترض على اصطلاح القاضي، وذهب إلى عكسه؛ وذلك بأن جعل دائرة التقليد أوسع من جهة الاصطلاح، فجعل التقليد يشمل قبول قول الرسول ﷺ، وقبول قول المجتهد؛ لأن الحجة لا تكون إلا مع العلم، والمقلد لا علم له، فهو قد ترقى عن الشبهات حين قبل قول

---

(١) انظر: التلخيص (٥٣٠)، البرهان ٢/ ١٣٥٨.
(٢) انظر: المصدرين السابقين.
(٣) التلخيص (٥٣٦).

الرسول ﷺ، ولكنه لم يصل إلى العلم بالمرسِل، وجواز العصمة، ووجود الصانع، وحدث العالم، فهو إذن لم يخرج عن مسمى التقليد(١).

قال - رحمه الله -: " الخلائق عندي في أفعالهم وعقائدهم مقلدون".(٢) أي العوام، أما العلماء فقد أخرجهم من ذلك.

وعندما نأتي عند الغزالي نجد أنه يوافق الباقلاني في أن التقليد: قبول قولٍ بلا حجة؛ لذا أبطله من هذه الجهة؛ لأنه يرى أن قول المجتهدين حجةٌ على العوام، وقد بين ذلك على وجهٍ يفصح عن أثر منهج التصويب في ذلك فقال: " فإن قيل: فقد أبطلتم التقليد، وهذا عين التقليد. قلنا: التقليد قبول قولٍ بلا حجة، وهؤلاء وجب عليهم ما أفتى به المفتي، كما وجب على الحاكم قبول قول الشهود، ووجب علينا قبول خبر الواحد، وذلك عند ظن الصدق، والظن معلوم، ووجوب الحكم عند الظن معلومٌ بدليل سمعي قاطع، فهذا الحكم قاطع، والتقليد جهلٌ"(٣).

فهذا الكلام عند الغزالي يفصح عن السر الذي جعله والقاضي من قبله يترقون بأقوال المجتهدين إلى درجة الحجية، ثم لا يسمون اتباعها والحال ما ذكر تقليداً؛ وذلك لأنهم يثبتون القطعية لأحكام الاجتهاد بالطريقة المعتادة عند المصوبة، فحكم الاجتهاد هو القطع بوجوب العمل عند حصول الظن، وليس وراء الاجتهاد غير هذا المعنى، لذا كان حصوله قطعياً، وأقوال المجتهدين فيه حجة يجب اتباعها، ولا تسمى تقليداً من هذه الجهة إلا على سبيل التجوز، فأما عند التحقيق فاتباع العوام للمجتهدين هو ضربٌ من ضروب الاستدلال يليق بحالهم في هذا الباب(٤).

ومع أن الاختلاف في هذا المقام يغلب عليه الاصطلاح مع الاتفاق

---

(١) انظر: البرهان ٢/ ١٣٥٨.

(٢) البرهان ٢/ ١٣٥٨.

(٣) المستصفى ٢/ ٤٦٧.

(٤) انظر: التلخيص ٥٣٦، المستصفى ٢/ ٤٦٧.

على صحة عمل المقلدين، إلا أن منهج المصوبة يعطي التقليد قوة ومشروعية أكثر من منهج المخطئة؛ لأن أحكام الاجتهاد بالمعنى السابق قطعية لا تحتمل الخطأ، فكان اتباعهم فيها كذلك قطعياً، فأما على منهج المخطئة فأحكام الاجتهاد مترددة بين الخطأ والصواب، فكانت قضية التقليد مترددة من هذه الجهة بين اتباع المجتهد في اعتقاد خاطئ أو اعتقاد مصيب.

ولكن قضية التقليد تكتسب قوةً بعيداً عن منهج المتكلمين في التصويب، وذلك من خلال تصويب عمل المجتهدين قطعاً، وتصحيح عملية الاجتهاد ابتداءً، وهذا المعنى هو الذي يدفع كل إيراد على قضية التقليد، فالمقلد لم يتبع الظن، وإنما اتبع العلم بجواز عمل المجتهد باجتهاده قطعاً، وأنه لم يكلف إلا ذلك، ثم لو تغير اجتهاد المجتهد من جهة العلم فإن قضية العمل ثابتة بعد الإمضاء، ولا يُتعرض لها بالنقض على ما سبق ترجيحه.

فاستصحاب هذا المعنى عند نقاش التقليد في أحكام الشريعة الاجتهادية أولى من وجهة نظري من التمسك بتخطئة المجتهدين في العلم والعمل، ثم فتح الباب لتقليدهم في أحكام لم تأخذ صفة الاستقرار لا في بداية الاجتهاد ولا في انتهائه، فقضية الاجتهاد تفتقر لإثبات العلم والقطع في أحد طرفيها، وليس ذلك إلا العمل، ويبقى إدراك المجتهد للحكم في نفس الأمر ظنياً، وتبنى قضية التقليد على قطعية صحة عمل المجتهدين باجتهادهم، وليس على ظنية علوم المجتهدين بالنظر لما في نفس الأمر من الأحكام.

ثم المقلد يتبع المجتهد في اعتقاده من هذه الجهة أيضاً؛ لأن المجتهد يعتقد وجوب العمل باجتهاده الذي توصل إليه، وأنه حكم الله في حقه وحق مقلديه، والمقلد يتبعه في هذا الاعتقاد، فتجمع قضية التقليد بين العمل والاعتقاد معاً.

وليس معنى هذا التقرير أن القول بالتقليد غير متوافق مع أصل المخطئة، بل هو جائز ومتجه؛ لأنهم وإن قالوا بالتخطئة ابتداءً وانتهاءً إلا أن المخطئ على أصلهم غير معين؛ لذا لم يلزموا المقلد اتباع مجتهدٍ معين كما هو معلوم.

قال أبو الخطاب: " إنما جوزنا له تقليد من شاء، ولم نشترط عليه تقليد من معه الحق؛ لأنه لا طريق له إلى ذلك "[1].

ولكن المراد بيان الأقوى من وجوه تخريج التقليد على الأقوال في مسألة التصويب والتخطئة.



(١) التمهيد ٤/ ٣٣٢، وانظر: العدة ٥/ ١٥٦٩.

المطلب الثاني

حكم التقليد في غير المسائل الاجتهادية

اختلف الأصوليون في حكم التقليد في المسائل القطعية، وغالب كلامهم مركزٌ على المسائل العلمية، فأما القطعيات العملية فلم يخالف فيها إلا الجبائي، حيث نقل عنه القول بالمنع من التقليد فيها، وجوازه في العمليات الظنية فقط، ويبطل قوله بما بطل به قول مانعي التقليد عموماً[(١)].

فأما المسائل العلمية أو الاعتقادية فقد اختلف العلماء في جواز التقليد فيها على أقوال، أشهرها ثلاثة:

القول الأول: المنع من التقليد في مسائل الاعتقاد عموماً، وربما عبروا عنها بالأصول أو القطعيات، وهو مذهب الجمهور[(٢)].

القول الثاني: جواز التقليد في مسائل الاعتقاد والقطعيات عموماً، ونسب للعنبري، واختاره بعض الشافعية، وبعض الحنابلة[(٣)].

القول الثالث: التفريق بين المسائل الأصولية التي تُدخل في الإسلام، وهي المسائل التي ترجع إلى التوحيد والرسالة، وغيرها من المسائل

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٣٦١، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٩٣.

(٢) انظر: المعتمد ٢/ ٣٦٥، العدة ٤/ ١٢١٧، شرح اللمع ٢/ ١٠٠٧، المستصفى ٢/ ٤٦٢، التمهيد ٤/ ٣٩٦، المحصول ٤/ ١٤١٦، روضة الناظر ٣/ ١٠١٨، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٧٢، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٥٦، تحفة المسؤول ٤/ ٢٩١، شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٣٣.

(٣) انظر: شرح اللمع ٢/ ١٠٠٧، المنخول (٤٥٢)، التمهيد ٤/ ٣٩٦، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٦٠، المسودة(٤٥٧).

الأصولية القطعية، فيمتنع التقليد في الأولى دون الثانية، وينسب هذا التفصيل لبعض الحنابلة(١).

* **موازنة وتقويم:**

يترجح عندي التفريق بين الأصول التي ترجع إلى التوحيد والرسالة، وغيرها من الأصول، فيمتنع التقليد في معرفة الله تعالى، واستحقاقه العبادة وحده، والإيمان برسوله محمد ﷺ، وصدق رسالته، بينما يجوز التقليد في غيرها من الأصول وإن كانت قطعية.

وإنما رجحت ذلك للأدلة التالية:

أولاً: أن اليقين المطلوب تحصيله في مسائل التوحيد والرسالة لا يتحصل من طريق التقليد، وإنما يتحصل بالنظر والتفكر والاعتبار، وظواهر النصوص تشهد لذلك، فقد أمر الله تعالى بالتفكر في ملكوت السموات والأرض للوصول إلى أنه خالقها ومدبرها، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة: ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾﴾ [آل عمران: ١٩٠]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾﴾ [الرعد: ٣]، وقوله: ﴿يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾﴾ [النحل: ١١]، وقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴿٦٠﴾ أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا

---

(١) انظر: المسودة (٤٦٠)، شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٣٤، أصول الفقه للسلمي (٤٨٠، ٤٨١).

وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًاۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ [النَّمل: ٦٠-٦١].

والآيات التي تأمر بالتفكر والنظر في أدلة التوحيد والرسالة أكثر من أن أتحصى في هذا السياق، وهي في الجملة تورث دلالة قطعية على أن التقليد في هذه المسائل لا يجوز؛ لأن الأمر بالتفكر عامٌ للجميع، وهو يدل على الوجوب[1].

ثانياً: أن المقصود بإيجاب النظر على العوام ليس إلزامهم بسلوك طريقة المتكلمين في الاستدلال، وإنما التفكر والنظر في الأدلة التي تحصل في أذهان أرباب الفطر السليمة اضطراراً، وهذا النظر لا يمكن ادعاء العجز عن تحصيله، فأما ما تكلَّفه بعض المتكلمين من إيجاب معرفة الصانع من طريق دليل التمانع، ومعرفة حدَث العالم، وإقامة الدلالة على مسألة العصمة، فهذا الطريق في الاستدلال على مسائل التوحيد والرسالة ليس من المتصور إيجابه على العوام، ومن أجاز التقليد في هذه المسائل وأراد به هذه الجهة فالحق معه؛ لأن العوام غير قادرين على تحصيل هذه الطرق، بل قد حصلها بعض المتكلمين فأورثتهم حيرةً واضطراباً، مع أن النظر والتفكر في مسائل التوحيد والرسالة أقرب من هذا بكثير[2].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " والله قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكر والتدبر في غير آية، ولا يعرف عن أحدٍ من سلف الأمة ولا أئمة السنة وعلمائها أنه أنكر ذلك، بل كلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك، ولكن وقع اشتراك في لفظ "النظر والاستدلال" ولفظ "الكلام" فإنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم، فاعتقدوا أن إنكار هذا مستلزمٌ لإنكار

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٧٢، مجموع الفتاوى ٤/ ٥٦، شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٣٧.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٤/ ٥٦، أصول الفقه للسلمي (٤٨١).

جنس النظر والاستدلال"[١].

ثالثاً: المسائل الأصولية القطعية خلا مسألتي التوحيد والرسالة لا تختلف عن القطعيات العملية في جواز التقليد فيها، فهذه المسائل لم يجب الإيمان بها ابتداءً، فجاز التقليد فيها كالعمليات، كما أنه يقع في أدلتها من الخفاء كما يقع في أدلة الظنيات، والمطالع لما دوّن من مدارك هذه المسائل يعلم ذلك[٢].

وقد حكى بعض الأصوليين أن ثمرة الاختلاف في هذا الأصل ترجع إلى عدم تصحيح إيمان المقلدين، وينسبون للأشعري هذه المقولة[٣].

ولكن الصحيح أن الأشعري لم يقل بذلك، وأقرب تأويل لمقولته أنه أراد التأثيم فقط لمن ترك النظر مع القدرة عليه، فأما عدم تصحيح إيمان العوام الذي لم يخالطه شك أو شبهة فلم يقل به[٤].

أثر التصويب والتخطئة في مسألة التقليد في غير مسائل الاجتهاد:

المسائل غير الاجتهادية الحق فيها واحدٌ اتفاقاً، وهي القطعيات العلمية والعملية، فأما المسائل الاجتهادية فقد سبق بيان الاختلاف فيها بين المخطئة والمصوبة[٥].

ويظهر لي أن لقضية التفريق بين القطعيات والظنيات من جهة القول بالحق الواحد في القطعيات، وتعدد الحق في الظنيات، يظهر لي أن لهذه القضية أثراً عند من منع التقليد في الأصول أو القطعيات.

فالباقلاني يمنع التقليد عموماً، ويجيز للعامي اتباع العالم في فتواه،

---

(١) مجموع الفتاوى ٤/ ٥٦.
(٢) انظر: المسودة (٤٦٠)، القطع والظن عند الأصوليين ٢/ ٤٩٨.
(٣) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٧٨، القطع والظن عند الأصوليين ٢/ ٥٠١.
(٤) انظر: أصول الفقه للسلمي (٤٨١)، القطع والظن عند الأصوليين ٢/ ٥٠١، ٥٠٢.
(٥) انظر: ص (٢٦١، ٢٩١) من هذه الرسالة.

ولا يسميه تقليداً، وقد بين الجويني هذا الجانب في قوله: " العامي لا يكون مقلداً في استفتائه، ولكن ينزّل قول العالم في حقه منزلة الأدلة في حق المجتهدين "[١].

وهو في الحقيقة يقول بالتقليد في الظنيات، بل إنه يجعل أقوال المجتهدين بالنسبة إلى المقلدين كالأدلة بالنسبة للمجتهدين، ولكنه لم يسمه تقليداً، وهذا يرجع إلى عبارة ليس إلا[٢].

ولكنه إنما جعل أقوال العلماء حجة على العوام لأن كل مجتهدٍ منهم مصيب، فلما كان الحق في واحدٍ كما في القطعيات منع المصوبة من التقليد فيها مطلقاً.

فهاهو الغزالي يصَدِّر كلامه عن التقليد بقوله: " مسألة: هل يعرف الحق بالتقليد؟ التقليد: هو قبول قولٍ بلا حجة، وليس ذلك طريقاً إلى العلم، لا في الأصول ولا في الفروع "[٣].

ثم عندما أجاز للعوام اتباع العلماء أورد على نفسه هذا الاعتراض وأجاب عنه، فقال: " فإن قيل: فقد أبطلتم التقليد، وهذا عين التقليد. قلنا: التقليد قبول قولٍ بلا حجة، وهؤلاء وجب عليهم ما أفتى به المفتي، كما وجب على الحاكم قبول قول الشهود، ووجب علينا قبول خبر الواحد، وذلك عند ظن الصدق، والظن معلوم، ووجوب الحكم عند الظن معلومٌ بدليل سمعي قاطع، فهذا الحكم قاطع، والتقليد جهلٌ "[٤].

فهذا يوضح أن الغزالي وقبله الباقلاني إنما أجازا للعوام اتباع المجتهدين لأن كل مجتهدٍ في الظنيات مصيب، فانتفى الظن في قضية

---

(١) التلخيص (٥٣٦).

(٢) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٨٤.

(٣) المستصفى ٢/ ٤٦٢.

(٤) المصدر السابق ٢/ ٤٦٧.

التقليد من هذه الجهة، وهو تقليدٌ وإن لم يسمياه كذلك، ثم عندما جاءا للقطعيات منعا التقليد؛ لأن الحق فيها واحدٌ، والعلم لا يوصل إليه بالتقليد.

وكذلك الجبائي عندما منع التقليد في غير المسائل الاجتهادية إنما راعى أصله في التصويب، ولكنه سمى اتباع العوام للمجتهدين تقليداً، بخلاف الباقلاني والغزالي، فهم يختلفون في العبارة ويلتقون في المنهج.

قال الهندي: " واحتج الجبائي على ما ذهب إليه: بأن الحق في المسائل غير[1] الاجتهادية واحدٌ متعين، فلو جوزنا له التقليد فيه لم نأمن من تقليد غير المحقّ، بخلاف المسائل الاجتهادية؛ لأن كل قولٍ فيها حقٌ "[2].

فهذا يبين أن منزع التفريق بين القطعيات والظنيات في حكم التقليد هو التصويب والتخطئة.

وقد وقع الاستدلال بقضية التصويب لمن منع التقليد في القطعيات:

جاء في المعتمد: " واحتجوا بأن ما ليس من مسائل الاجتهاد الحق في واحدٍ منه، فلا يأمن العامي إذا قلده فيه أن يقلد في خلاف الحق، وليس كذلك مسائل الاجتهاد؛ لأن الحق فيها في جميع الأقاويل، فأيهما قدمته فهو الحق "[3].

والحقيقة أن أصل التصويب لن يساعد مانعي التقليد؛ لأنهم مضطرون للقول بالتقليد في مواطن كثيرة من القطعيات التي تتعلق بعمل المكلفين،

---

(١) في الأصل سقطت كلمة (غير) من هذا الموضع، وأثبتت قبل كلمة (الاجتهادية) الثانية، فانحرف المقصود؛ لأن أصل الجبائي تعدد الحقوق في الاجتهاديات فقط.

(٢) نهاية الوصول ٩/ ٣٩٠٣.

(٣) المعتمد ٢/ ٣٦٣. وانظر: المحصول ٤/ ١٤١٦.

وقد قالوا فيها إن الحق واحدٌ لا يتعدد، ولا يمكن ادعاء إمكان نظر العوام في جميع هذه المسائل، فتعين القول بالتقليد مع القول بمطلوبٍ واحد في هذه المسائل.

ويؤكد هذا أن الغزالي أغفل القطعيات العملية عند كلامه عن التقليد، واكتفى بإبطال التقليد في الأصول، ثم تكلم عن وجوب الاستفتاء واتباع العلماء على العوام في الظنيات، ولم يسمه تقليداً[١].

وخلاصة الأثر في هذه المسألة أن التقليد عند المصوبة لا يوصل إلى العلم والحق، وعندما جاز للعوام اتباع العلماء في مواطن الاجتهاد فإنما ذلك لأن أحكام الاجتهاد على أصل المصوبة قطعية، فقد جُعل ظن المجتهد أمارةً على القطع بوجوب العمل، وجُعل المجتهد بالنسبة للعامي كالدليل بالنسبة للمجتهد، فلا يكون اتباعه له تقليداً من هذه الجهة، بل هو قبول للحجة والدليل، فكما أن اتباع العالم للدليل ليس تقليداً، فكذلك اتباع العوام للمجتهدين لا يسمى تقليداً، وحيث حصل التساهل في الاستعمال عند القوم فذلك مجازٌ كما بين الغزالي[٢].



(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٦٢ - ٤٦٨.

(٢) انظر: المصدر السابق ٢/ ٤٦٧.

المطلب الثالث

حكم تقليد المجتهد لمجتهدٍ آخر

لا خلاف بين العلماء أن فرض المجتهد العمل بالحكم الذي غلب على ظنه بعد اجتهاده، ولا يجوز له في هذه الحالة تقليد غيره اتفاقاً[(١)].

وبعضهم ينقل الاتفاق على أن من وراء الصحابة لا يجوز تقليدهم[(٢)].

وهذا النقل غير سديد؛ لأنه يوحي بأن الخلاف في تقليد الصحابة فقط، مع أنه يشمله ويشمل تقليد غيرهم من المجتهدين، على أن بعض من يقول باتباع أقوال الصحابة يقول بحجيتها، لا أنْ يكون تقليداً فحسب.

وبقي الخلاف في مجتهدٍ له أهلية الاجتهاد، ولم ينظر في المسألة بعدُ، أو نظر فيها ولم يغلب على ظنه حكمٌ معين، فهل يجوز له في هذه الحالة تقليد غيره من المجتهدين؟

اختلف العلماء في هذا الأصل على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه لا يجوز للمجتهد التقليد مطلقاً، وهو قول الإمام الشافعي في الجديد، ورواية عند الإمام أحمد رجحها ابن تيمية، واختاره الآمدي، ونسبه إلى أكثر الفقهاء[(٣)].

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٥٧، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٧، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٢٩.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٤٥٨ وقد ذكره لنقده.

(٣) انظر: شرح اللمع ٢/ ١٠١٢، ١٠١٣ البرهان ٢/ ١٣٣٩، ١٣٤٠، المستصفى ٢/ ٤٥٨، التمهيد ٤/ ٤٠٨، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٨، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٣٠، المسودة (٤٦٨).

القول الثاني: أن المجتهد يجوز له تقليد مجتهدٍ آخر مطلقاً، وهو مذهب أبي حنيفة، ورواية عن الإمام أحمد[١].

القول الثالث: التفصيل، فيجوز في حال ضيق الوقت، أو قيام عذر للمجتهد، وبعضهم خصه بتقليد الأعلم فقط، وبعضهم أجازه للحاكم فقط[٢].

وعند التحقيق لن نجد قائلاً بجواز التقليد مطلقاً، بل يظهر لي أن غالب ما نسب للأئمة إنما هو في حال قيام عذر، وليس بإطلاق، وكثيرٌ من الأقوال التي نسبت للأئمة قد نفاها عنهم المحققون في مذاهبهم.

فقد نقل الجويني عن الإمام الشافعي أنه قال عن المجتهد في هذه الصورة: " ليس له أن يقلد، بل عليه أن يجتهد"[٣].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية عن نسبة القول بالجواز للإمام أحمد: " وما حكي عن أحمد من تقليد العالم العالمَ غلطٌ عليه"[٤].

والغلط حاصلٌ عند من جعل تقليد الصحابة من صور المسألة، مع أنها ليست كذلك في أصول الإمام أحمد، فالإمام أحمد يجعل اتباع قول الصحابي من باب الحجية لا من باب التقليد[٥].

وقد حمل أمير بادشاه غالب ما نقل عن الأئمة والعلماء من القول بالجواز في هذا الأصل على التفصيل المذكور سابقاً[٦].

---

(١) انظر: الفصول ٢/ ٣٧٣، شرح اللمع ٢/ ١٠١٣، التمهيد ٤/ ٤٠٩، قواعد الأحكام ٢/ ٢٧٦، المسودة ٤٦٩.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٧، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٣١، المسودة (٤٦٨)، التحبير ٨/ ٣٩٨٩، ٣٩٩٠.

(٣) البرهان ٢/ ١٣٣٩.

(٤) منهاج السنة ٢/ ٢٤٤ وانظر: التحبير ٨/ ٣٩٨٧.

(٥) انظر: المسودة (٤٦٩، ٤٧٠).

(٦) انظر: تيسير التحرير ٤/ ٢٢٧، ٢٢٨.

*** موازنة وتقويم:**

يترجح عندي أن المجتهد لا يجوز له تقليد مجتهدٍ آخر مطلقاً إلا في حال العجز عن الوصول لحكم المسألة مع ضيق الوقت وحضور العمل في حق نفسه، وفيما سوى ذلك يجب عليه الاجتهاد وطلب حكم المسألة بنفسه؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أن المجتهد قادرٌ على الاجتهاد؛ لأنه يملك آلته، فكان فرضه الاجتهاد، وهو بهذا يختلف عن المقلد العاجز عن الاجتهاد، فكان حكمه تقليد القادر عليه(١).

ثانياً: أن المجتهد لو اجتهد فأداه اجتهاده إلى حكم يغاير الحكم الذي انتهى إليه المجتهد الآخر الذي يريد الأول تقليده فإنه لًا يجوز له ترك ظنه واتباع ظن المجتهد الآخر، فوجب أن لا يجوز ذلك قبل الاجتهاد؛ لأن احتمال اختلاف الظنون موجود حتى قبل الاجتهاد(٢).

ثالثاً: أن المجتهد عندما يتبع غالب ظنه فإنه من جهة أخرى يتبع العلم واليقين؛ لأنه يعلم بحصول الرجحان عنده، فهو من هذا الوجه يتبع ضرباً من ضروب العلم، فأما حينما يقلد مجتهداً آخر فإنه لن يظفر بهذه الدرجة؛ لأنه لا يعلم الرجحان عند المجتهد الآخر وإن كانت لديه ملكة الاجتهاد، فالعلم بالرجحان يحصل عند المجتهد نفسه فقط.

فأما القول بالجواز في حال ضيق الوقت، أو العجز عن الترجيح مع تضيق وقت العمل لنفسه، فهذا لا يلزم عليه فتح باب التقليد للمجتهدين، من جهة أن الاجتهاد أصبح في حق المجتهد شرطاً من شروط العبادة، وعجزه عنه يقوم مقام العجز عن الأصل في العبادات ليقوم البدل مقامه، فالتقليد عند المجتهدين خلاف الأصل، وهذا يعطي أصل الاجتهاد قوةً

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٣٦٧، التمهيد ٤/ ٤١١، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٨.

(٢) انظر: المعتمد ٢/ ٣٦٧، التمهيد ٤/ ٤١٢.

ومشروعية، بحيث لا ينتقِل عنه من ملك شروطه إلا بطريقٍ من طرق دفع التعارض بين الأدلة، والتي سبق عرضها، وهذا على فرض أن المجتهد بذل جهده في طلب الحكم فعجز، فهنا يلزم من اختار التوقف هناك أن يختاره هنا، ومن نقله إلى التقليد هناك فلينقله هنا، ومن قال بالتخيير هناك فليلزمه هنا؛ بناءً على موقف المجتهد عند تعارض أدلة الاجتهاد.

فأما إن كان في باب الفتوى فليس ملزوماً بالفتوى وحده، بل قد يحيل العامي أو المستفتي على مجتهد آخر تحَصّل عنده حكم المسألة.

أثر التصويب والتخطئة في حكم تقليد المجتهد لمجتهدٍ آخر:

ذكر بعض الأصوليين أن القول بجواز تقليد المجتهد لمجتهدٍ آخر يُبنى على القول بالتصويب، وبعضهم صرح بالبناء، والبعض الآخر ذكر استدلال المجيز بقضية التصويب:

- فأبو الحسين البصري ذكر وجوه الاستدلال للقائلين بالجواز، فذكر منها: "أن قول المجتهد صوابٌ، وكل صوابٍ جائزٌ اتباعه"(١).

- وابن التلمساني تحدث عن فروع القول بالتصويب، فذكر الفرع الثالث: "إذا اجتهد وأدى اجتهاده إلى حكم، لم يجز له تقليد غيره اتفاقاً، فإذا لم يجتهد فالأكثر على منع التقليد أيضاً"(٢).

- وصرّح العز بن عبدالسلام بأن القول بجواز التقليد أقرب لأصل المصوبة فقال: "وخيّر أبو حنيفة في تقليد الحاكم من شاء من المجتهدين؛ لأن كل واحدٍ منهم على حقٍّ وصواب، وهذا ظاهرٌ متّجهٌ إذا قلنا: كل مجتهدٍ مصيبٌ"(٣).

---

(١) المعتمد ٢/ ٣٦٩.

(٢) شرح المعالم ٢/ ٤٥٠.

(٣) قواعد الأحكام ٢/ ٢٧٦.

- وعندما ذكر الحصني قول المجيز قال بعده: " وهو مبنيٌّ على تصويب المجتهدين "[١].

وفي الجانب الآخر نجد عبارات أثناء الاستدلال توحي بأن المانع من التقليد يراعي أصله في التخطئة، ومن ذلك:

- قول أبي الخطاب: " المأخوذ عليه طلب الحق بظنه، ولا يحصل ذلك إلا بنظَرِه في الأدلة الموجبة له غلبة الظن، فأما تقليد غيره فلا يحصل له ذلك، ولأن المأخوذ عليه إحاطة علمه بظنه، ولا يحصل ذلك بتقليد غيره "[٢].

- وجاء عند نجم الدين الطوفي استدلاله للمانعين بقوله: " الوجه الثاني: أنه ربما اجتهد، فتبين له خطأ من قلده، وحينئذٍ كيف يجوز له أن يعمل بما يعتقد خطأه؟ "[٣].

وبعد التأمل في الأصلين يظهر لي أن قول المانع وقول المجيز لا علاقة لهما بالتصويب والتخطئة؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أن القائلين بالتصويب يمنعون المجتهد من تقليد غيره، ويوجبون عليه الاجتهاد، فلو كان طردُ أصلهم مع الجواز لقالوا به.

فالباقلاني يمنع وبشدة تقليد المجتهد لمجتهد آخر، وقد نقل عنه الجويني قوله: " قد قام دليلٌ قاطع على وجوب اتباع اجتهاد المجتهد، ولم يقم دليلٌ قاطع على جواز اتباع المجتهد المجتهدَ في اجتهاده، وانتفاء القاطع دليلٌ قاطع على منع الاتباع "[٤].

وهاهو أبو الحسين البصري يمنع القول بجواز التقليد لمجتهدٍ آخر

---

(١) قواعد الحصني ٣/ ٣٥٠.

(٢) التمهيد ٤/ ٤١١.

(٣) شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٣٢.

(٤) البرهان ٢/ ١٣٤٠.

على أصلي المصوبة والمخطئة فيقول: " إن القائلين بأن الحق في واحدٍ لا يسلمون أن كل مجتهدٍ محقٌ، والقائلون بأن كل مجتهدٍ مصيبٌ يقولون: كل قولٍ كان حقاً وصواباً من قائل، فليس يجب أن يكون حقاً وصواباً من غيره، ألا ترى أنه ليس بصواب ممن أداه اجتهاده إلى خلافه؟ "(١).

فمراده أن التصويب قضية إضافية، وليست مطلقة، بمعنى أن المصوبة عندما قالوا بتصويب المجتهدين فليس معنى هذا أن جميع الأقوال صوابٌ بالنسبة إلى جميع المجتهدين، وإنما كل قولٍ صواب بالإضافة إلى المجتهد نفسه؛ لذا لم يجز للمجتهد بعد اجتهاده مخالفة الحكم الذي انتهى إليه، والذهاب إلى حكم الآخر، مع أن اعتقاد التصويب قائم.

والحقيقة أن تفسير منهج التصويب على هذا الوجه الذي يذكره بعض المخرّجين ليس عميقاً في فكرة التصويب، ولم يصل إلى الغاية التي رامها المتكلمون في التصويب، وتأمل قول الغزالي وهو يقرر منهجهم من الظنون في الشريعة إذ يقول: " وهذا التحقيق، وهو أنّا نعتقد أن لله تعالى سرّاً في رد العباد إلى ظنونهم، حتى لا يكونوا مهملين متبعين للهوى، مسترسلين استرسال البهائم، من غير أن يزُمّهم لجام التكليف، فيردهم من جانب إلى جانب، فيتذكروا العبودية، ونفاذ حكم الله فيهم في كل حركةٍ وسكون، يمنعهم من جانب إلى جانب، فما دمنا نقدر على ضبطهم بضابط فذلك أولى من تخييرهم وإهمالهم كالبهائم والصبيان"(٢).

فصاحب هذا المنهج لا يمكن التساهل في نسبة تخيير المجتهدين إليه، بين التقليد أو الاجتهاد، فظهر أن ردّ القول بجواز تقليد المجتهد لمجتهدٍ آخر إلى منهج التصويب لم يلتفت إلى حقيقة ذلك المنهج، وإنما أخذ بظاهرٍ من القول فقط.

---

(١) المعتمد ٢/ ٣٧٠.

(٢) المستصفى ٢/ ٤٦٩.

كما أن الغزالي قد أجاب عن هذا البناء خاصة، فقال: " فإن قيل: هو ليس يقدر إلا على تحصيل ظنٍّ، فظنُّ غيره كظنه، لاسيما عندكم وقد صوبتم كل مجتهدٍ؟ قلنا: مع هذا إذا حصل ظنه لم يجز له اتباع ظنّ غيره، بل يقدم ظنه على ظن غيره، فكان ظنه أصلاً، وظن غيره بدلاً، يدل عليه أنه لم يجز العدول إليه مع وجود المبدل، فلا يجوز مع القدرة على المبدل، كما في سائر الأبدال والمبدلات"[1].

فالخلاصة في هذه النقطة أن الظنون غير متساوية على منهج المصوبة وإن قالوا بتعدد الحق؛ لأن قضية التكليف في الاجتهاد منوطة بظن كل مجتهد على حِدَة.

ثانياً: يبنى على النقطة السابقة أن الأحكام الاجتهادية على أصل المصوبة قطعية، ولكنها قطعية إضافية، أي أن منهجهم يقضي بأنه إذا حصل الظن عند المجتهد فإنه يعلم يقيناً بوجوب العمل، ولم يقضِ منهجهم بأنه إذا حصل الظن عند أحد المجتهدين فقد علم المجتهد الآخر يقيناً بوجوب العمل؛ لأن قضية التصويب باختصار تدور مع النسب والإضافات، ومحاولة فهمِ منهجهم بعيداً عن هذا المعيار يوقع في التباس وأخطاء عند التخريج، ومعنى هذا أن المتوقع من المصوبة أن يتمسكوا بالاجتهاد لأبعد نقطة، وهو الحاصل في موقفهم من التقليد عند المجتهدين.

ثالثاً: لو سلم بناء هذه المسألة على التصويب والتخطئة فقد يكون تخريج القول بجواز تقليد المجتهد لمجتهدٍ آخر أقرب لأصل المخطئة، وبيان ذلك أن من صور التقليد التي تعرض للمجتهدين أن يكون المجتهد المقلَّد أعلم من المجتهد المقلِّد، فيكون في القول بجواز التقليد والحال ما ذكر احتياطاً للحق؛ لأن الحق في مواطن الاجتهاد واحدٌ لا يتعدد.

جاء في شرح مختصر الروضة: " وأما الفرق بين تقليده من هو أعلم

(١) المصدر السابق ٢/ ٤٥٩.

منه دون غيره؛ فلأن تقليده أعلمَ منه يفيده ظناً غالباً أعلى من ظهور ظنه ورتبته؛ إذ الغالب أن الأعلم أقرب إلى الحق، والإصابة عليه أغلب"[(١)].

ويؤكد ذلك أن هذا التعليل يُذكر عند من يجيز للمجتهدين تقليد الصحابة رضوان الله عليهم، حيث قالوا: " والفرق بين تقليده الصحابي دون غيره: أن الصحابي أقرب إلى الإصابة من غيره؛ لما عرف من خصائص الصحابة رضي الله عنهم"[(٢)].

وإنما ذكرت هذا على وجه التسليم، ويبقى القول بالمنع أو الجواز بعيداً عن كلا الأصلين فيما يظهر لي.



(١) شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٣٦.

(٢) شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٣٧.

المطلب الرابع

تتبع الرخص

المراد بتتبع الرخص أن يختار المقلد من كل مذهب ما هو الأهون عليه[(١)].

وظاهر كلام الأصوليين أنه يتعلق بالمجتهد والمقلد على حدٍ سواء.

والبحث الأصولي في هذا المقام يتصل ببحث أوسع يتعلق بحكم انتقال المقلد عن فتوى المجتهد أو الإمام إلى فتوى مجتهدٍ آخر، فصورة تتبع الرخص تندرج تحت هذا الأصل، إلا أن تتبع الرخص يختص بانتقال المقلد للمذهب الأهون عليه، وليس بلازم في الانتقال؛ إذ قد يكون للاحتياط[(٢)] فبينهما عموم وخصوص مطلق، بل إن من منع الانتقال مطلقاً علل ذلك بأنه يفضي إلى الوقوع في تتبع الرخص[(٣)].

ولكن كلامنا هنا منحصر في حكم تتبع الرخص، وسأذكر قبل الخوض في ذلك محالَّ الاتفاق، وهي كما يلي:

أولاً: اتفق علماء الأصول على المنع من تتبع الرخص لمن قصده التلهي بالتنقل بين المذاهب، والتخفف من أمر الدين، فهذا لا يجب أن يعان على قصده، بل يغلق الباب عليه من أول الأمر[(٤)].

---

(١) انظر: البحر المحيط ٦/ ٣٢٥، التقرير والتحبير ٣/ ٤٤٧.
(٢) انظر: البحر المحيط ٦/ ٣٢٠، تيسير التحرير ٤/ ٢٥٥.
(٣) انظر: البحر المحيط ٦/ ٣٢٢، الموافقات ٥/ ٨٢.
(٤) انظر: البحر المحيط ٦/ ٣٢٣، التقرير والتحبير ٣/ ٤٤٨، فواتح الرحموت ٢/ ٤٣٨.

ثانياً: اتفقوا أيضاً على المنع من تتبع الرخص إن ترتب عليه اجتماع صورة مركبة لم يقل بها أحدٌ من العلماء، وهو التلفيق الذي يترتب على الأخذ به خرق الإجماع(١).

ثالثاً: إن ترتب على تتبع الرخص الجمع بين اعتقادين متناقضين فلا خلاف في المنع منه، وذلك مثل الحنفي يدعي شفعة الجوار فيأخذها على مذهب إمامه، ثم تُستَحق عليه فيردها على مذهب الشافعي، فهذه الصورة ممتنعة بالاتفاق(٢).

وفي غير ما تقدم وقع الاختلاف في حكم تتبع الرخص على أقوال:

القول الأول: المنع من تتبع الرخص، وهو اختيار ابن حزم، والغزالي، والشاطبي(٣).

القول الثاني: جواز تتبع الرخص مطلقاً، وهو اختيار بعض الحنفية(٤).

القول الثالث: جواز تتبع الرخص بشروط، واختاره سيف الدين الآمدي، و العز بن عبدالسلام، والقرافي(٥).

وقد اختلفت الشروط التي يذكرها بعض العلماء لتقييد مسألة الجواز:

فالعز بن عبدالسلام يشترط عدم الانتقال إلى حكم آخر يلزم نقضه لو حكم به حاكم، بأن خالف الإجماع، أو القواعد، أو النص الذي لا يحتمل التأويل، أو القياس الجلي، ويجوز له الانتقال في حال التقارب بين

---

(١) انظر: نفائس الأصول ٩/ ٤١٤٨، البحر المحيط ٦/ ٣٢٣.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٢٠، البحر المحيط ٦/ ٣٢٣.

(٣) انظر: مراتب الإجماع ٥٨، المستصفى ٢/ ٤٦٩، الموافقات ٥/ ٩٧، التحبير ٨/ ٤٠٩١، شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٧٨.

(٤) انظر: تيسير التحرير ٤/ ٢٥٤، التقرير والتحبير ٣/ ٤٤٧، فواتح الرحموت ٢/ ٤٣٨.

(٥) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٩٠، قواعد الأحكام ٢/ ٢٧٤، نفائس الأصول ٩/ ٤١٤٨.

مأخذي القولين[١].

وزاد القرافي اشتراط عدم الجمع بين المذاهب على وجهٍ يكون خارقاً للإجماع[٢].

وهذا الشرط عند التحقيق متفقٌ عليه عند الجميع كما سبق.

واشترط بعضهم ألا يكون المقلد قد عمل بالرأي الأول[٣].

وعلى كل حال فإن أصل هذا المذهب تقييد تتبع الرخص، وتضييقه، وقد يزاد في الشروط وقد ينقص بحسب حال الناس، وحال الفتوى في عصرهم.

ويظهر من إطلاق العلماء لتتبع الرخص أنهم يعنون ذلك المقلد أو المجتهد الذي يختار من كل مذهب الأخف والأيسر، فديدنه تتبع الأيسر، وليس الأخذ بالرخصة في مسألة أو مسألتين؛ ولذلك نجد الشاطبي يمنع من تخيير العوام في آحاد المسائل، ويعلل ذلك بأنه يلزم عليه الوقوع في تتبع الرخص، أي أن يكون حال ذلك المقلد هو طلب التخيير في جميع المسائل[٤]

*** موازنة وتقويم:**

يترجح عندي القول بجواز الأخذ بالرخص للمقلدين فقط، بضوابط وشروط معينة، كالتالي:

---

(١) انظر: قواعد الأحكام ٢/ ٢٧٤.

(٢) انظر: نفائس الأصول ٩/ ٤١٤٨.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٩٠، التمهيد للإسنوي (٥٢٨)، وقد نقل الآمدي وابن الحاجب الاتفاق على هذا الشرط، ولكن نقل الاتفاق غير صحيح كما بين ذلك ابن عبدالشكور وغيره. انظر: مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٢/ ٤٣٧ مختصر ابن الحاجب مع تحفة المسؤول ٤/ ٣٠٢، تيسير التحرير ٤/ ٢٥٣، التقرير والتحبير ٣/ ٤٤٥.

(٤) انظر: الموافقات ٥/ ٨٢، وانظر كذلك: تحفة المسؤول ٤/ ٣٠٣.

١ - أن يكون الرأي الفقهي الذي يترخص به معتبراً شرعاً؛ فلا يكون رأياً شاذاً.

٢ - أن تقوم الحاجة للأخذ بالرخصة، وسواءً أكانت حاجة عامة، أم خاصة بجماعة أو أفراد، ويكون مرجع تقدير الرخصة العامة لأهل الرأي والاجتهاد.

٣ - ألا يترتب على الأخذ بالرخصة الوقوع في التلفيق الممنوع.

٤ - ألا تكون الرخصة وسيلة إلى غاية غير مشروعة.

٥ - أن تطمئن نفس المترخص للأخذ بالرخصة.

٦ - ألا يكون المترخص قد مضى في العمل بالفتوى المنتقَل عنها؛ لأن اتصال الإمضاء بمنزلة اتصال القضاء، فلا يجوز له الانتقال في هذه الصورة.

٧ - أن يكون المترخص ذا قدرة على تمييز هذه الضوابط، وتطبيقها عند الأخذ بالرخص، وإلا وجب عليه الاعتماد على غيره ممن هو أهلٌ لذلك[1].

فأما المجتهد ففرضه الاجتهاد، فإن أداه اجتهاده إلى المذهب الأيسر، فاتباعه له من باب اتباع الراجح، وليس من باب اتباع الرخصة[2].

وإنما رجحت هذا الرأي لما يلي:

أولاً: حاجة الناس داعية لفتح الباب للأخذ بالرخص في بعض

---

(١) استفدت هذه الشروط من: قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي (١٦٠) قرار رقم (٧٠) باستثناء الشرط السادس، فهو مستفاد من دراسة التصويب والتخطئة كما سيأتي عند بيان الأثر الأصولي في مسألة تتبع الرخص.

(٢) بل قد نقل عن القاضي أبي يعلى تفسيق المجتهد الذي يتبع الرخص ولم يؤده إليها اجتهاد. انظر: المسودة (٥١٩)، أصول الفقه لابن مفلح ٤/ ١٥٦٤.

الصور بضوابط وشروط، والمشقة تجلب التيسير في الشريعة، ولا أظن أن هناك من يمانع من اتباع الرخص بالضوابط السابقة؛ لأن المعنى الذي منع لأجله المانعون اتباعَ الرخص غير قائم مع وجود هذه الضوابط، كما لا أظن أن هناك من يفتح الباب دون ضابط، فكأن الجميع يلتقون عندما توضع ضوابط لاتباع الرخص.

وقد اخترت التعبير بـ " الأخذ بالرخص " حتى لا يُفهم أن الجواز شاملٌ لمن عادته وديدنه تتبع الأيسر والأسهل من المذاهب، فهذا متساهلٌ متلاعبٌ بتتبع الرخص، بل إن مراعاة الضوابط السابقة يؤدي إلى تقليل الأخذ بالرخص؛ لأن الحاجة المسوغة لذلك لن تحصل كثيراً بحيث يصبح حال المترخص هو التتبع في جميع المسائل.

ثانياً: أن الأخذ بالرخصة بالضوابط السابقة قد يكون اتباعاً للراجح في هذه الصورة الخاصة؛ لأن هذه المعاني عندما تجتمع في جماعة أو شخص فإن الرخصة تصبح في حقهم هي الأرجح على ميزان الشريعة، بل قد يجب اتباع الرخصة في مثل هذه الحالة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " وأما إذا تبين له ما يوجب رجحان قولٍ على قولٍ، إما بالأدلة المفصلة إن كان يعرفها ويفهمها، وإما بأن يرى أحد رجلين أعلم بتلك المسألة من الآخر، وهو أتقى لله فيما يقوله، فيرجع عن قولٍ إلى قولٍ لمثل هذا، فهذا يجوز، بل يجب، وقد نص الإمام أحمد على ذلك "(١).

ثالثاً: أن الأخذ بالرخصة يكون بفتوى عالم في أغلب الأحيان؛ لأن غالب الناس يجهل هذه الضوابط، ففرضه والحال ما ذكر اتباع العلماء حين يفتونه بالرخصة، وهذا يضيّق العمل بالرخص، أو التساهل في الترخص، فينظر كل مجتهدٍ إلى حال طالب الرخصة، فيقدر رخصته، ولا يطلق القول بالجواز.

(١) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٢١.

ثم إن المتتبع للمغالين في المنع من تتبع الرخص يجد بعضهم ينطلق من المغالاة في الإلزام بالتمذهب، حتى إننا نجد إصرارهم على منع العوام من الانتقال عن أقوال الأئمة مطلقاً، حتى وإن كان طلباً للعمل بالأحوط، وهذا يوقعهم في جنس ما فروا منه، بحيث يصبح التمسك بالمذهب في هذه الحالة اتباعاً للهوى، وعملاً بغير الاجتهاد والتقليد[١].

أثر التصويب والتخطئة في حكم تتبع الرخص:

يمكن أن ألخص أثر التصويب والتخطئة في حكم تتبع الرخص فيما يلي:

أولاً: بنى الإمام الشاطبي المنع من تتبع الرخص على قاعدة: رجوع الشريعة إلى قولٍ واحدٍ؛ لأنه يتفرع عن هذه القاعدة المنع من تخيير العوام في الخلاف، والذي يفضي إلى المنع من تتبع رخص المذاهب[٢].

قال - رحمه الله -: " فإن ذلك -أي تخيير العوام-يفضي إلى تتبع رخص المذاهب، من غير استنادٍ إلى دليلٍ شرعي"[٣].

ولكن المصوبة لا يقولون برجوع الشريعة إلى قولٍ واحدٍ في جميع المسائل؛ إذ عندهم أن مسائل الاجتهاد لا حكم فيها سوى ظن كل مجتهد، ووجوب العمل عند ذلك الظن، وقد سبق بيان ذلك عند عرض القاعدة، فهل معنى هذا أن من لا يُرجِع الشريعة إلى قولٍ واحدٍ في مسائل الاجتهاد يقول بجواز تتبع الرخص؟ أو بعبارةٍ أخرى: هل من يقول بتصويب المجتهدين يقول بجواز تتبع الرخص؟

لقد بين الغزالي أنه لا يلزم على القول بالتصويب القول بجواز تتبع رخص المذاهب، بل على العامي أن يرجح بين المفتين كمايرجح المجتهد بين الأدلة.

(١) انظر: قواعد الأحكام ٢/ ٢٧٤، ٢٧٥، مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٢٠.

(٢) انظر: الموافقات ٥/ ٩٧.

(٣) انظر: المصدر السابق ٥/ ٨٢.

قال - رحمه الله -: " وليس للعامي أن ينتقي من المذاهب في كل مسألة أطيبها عنده، فيتوسع، بل هذا الترجيح عنده كترجيح الدليلين المتعارضين عند المفتي، فإنه يتبع ظنه في الترجيح، فكذلك هنا، وإن صوبنا كل مجتهدٍ؛ ولكن الخطأ ممكن بالغفلة عن دليلٍ قاطع، والحكم قبل تمام الاجتهاد واستفراغ الوسع، والغلط على الأعلم أبعد لا محالة "[١].

ثم بين أن القول بتخيير العامي في هذا المقام يلزم عليه القول بتخيير المجتهد ابتداءً؛ لأن القول بالتصويب إن صح تأثيره في تخيير المقلدين فكذلك المجتهدون[٢] ولكن السر في طلب الترجيح حتى مع القول بالتصويب يكمن في التكليف باتباع الظن حتى في حق العوام، وقد بين الغزالي ذلك في قوله: " وهذا التحقيق، وهو أنّا نعتقد أن لله تعالى سرّاً في رد العباد إلى ظنونهم، حتى لا يكونوا مهملين متبعين للهوى، مسترسلين استرسال البهائم، من غير أن يزُمّهم لجام التكليف، فيردهم من جانب إلى جانب، فيتذكروا العبودية، ونفاذ حكم الله فيهم في كل حركةٍ وسكون، يمنعهم من جانب إلى جانب، فما دمنا نقدر على ضبطهم بضابط فذلك أولى من تخييرهم وإهمالهم كالبهائم والصبيان "[٣].

ثم إنه لو صح بناء القول بتتبع الرخص على منهج التصويب بمعنى نفي مطلوبٍ معين، فإن هناك معنىً آخر لا يخرج عن منهج التخطئة يمكن أن يبنى عليه القول بتتبع الرخص؛ ذلك أن الحق على أصل المخطئة وإن كان واحداً، إلا أنه غير معين في جهةٍ معلومة، وهذا يفتح الباب لاتباع الرخص؛ لاحتمال أن يكون الحق في القول المترخص به، فالبناء على أصل المصوبة ليس بأولى من البناء على أصل المخطئة من هذه الجهة، أعني جهة تعدد الحق أو عدم تعدده.

---

(١) المستصفى ٢/ ٤٦٩.
(٢) انظر: المصدر السابق ٢/ ٤٧٠.
(٣) المصدر السابق ٢/ ٤٦٩.

وقد بين العز بن عبدالسلام أن القول بجواز تتبع الرخص لا يتعارض مع كلا المنهجين فقال: " وله -أي العامي -أن يقلد في كل مسألةٍ من شاء من الأئمة... سواءً اتبع الرخص في ذلك أو العزائم؛ لأن من جعل المصيب واحداً لم يعينه، ومن جعل كل مجتهدٍ مصيباً فلا إنكار على من قلد في الصواب "(١).

ثانياً: نقل الزركشي عن بعض مجيزي تتبع الرخص الاستدلال بقاعدة التصويب، فقال: " أي مانعٍ يمنع من تتبع الرخص ونحن نقول: كل مجتهدٍ مصيب، وإن المصيبَ واحدٌ غير معين، والكل دين الله، والعلماء أجمعون دعاةٌ إلى الله "(٢).

فهذا استدلالٌ لبعض مشايخ الشافعية، وقد نسب إلى مذهبهم قضيتين:

الأولى: أن كل مجتهدٍ مصيب.

والثانية: أن المصيب واحدٌ غير معين.

ولا ينبغي أن يُعدّ تناقضاً؛ لأنه قد مرّ معنا أن أحد التأويلات لأصول الإمام الشافعي في الاجتهاد أنه يقول بأن الحق في جهةٍ واحدة غير معينة، فالمجتهد بهذا الاعتبار يخطئ ويصيب، ولكن كل مجتهدٍ مصيبٌ من جهة التكليف؛ لأنه إنما كلف ظاهر الاجتهاد، ولم يكلف الإحاطة بما في نفس الأمر، فهذا تفسير عبارة هذا الشيخ.

فأما بناؤه قضية الترخص على قضية التصويب فهو يختلف عما سبق؛ لأنه يركز فيما يظهر على جهةٍ أخرى من جهات التصويب، وهي تصويب عمل المجتهدين، أي أن كل مجتهدٍ مصيبٌ في عمله قطعاً، فهذه الجهة لها

---

(١) فتاوى العز (١٥٣)، مسألة تصويب المجتهدين والآثار المترتبة عليها (١٨٦).

(٢) البحر المحيط ٦/ ٣٢٤.

تأثيرٌ في قضية تتبع الرخص؛ لأننا إن نظرنا إلى عمل كل مجتهدٍ باجتهاده على أنه صوابٌ قطعاً سوغ ذلك الترخص باتباع مذهبه؛ لأنه لا مزية للمذهب المنتقل عنه، بل كلاهما صوابٌ قطعاً من جهة العمل، ولم يكلف المجتهد الإحاطة بالحق في نفس الأمر؛ لأن جهته غير معينة بدليل قطعي، والمقلد من باب أولى.

ومما يؤكد تأثير هذه الجهة في حكم تتبع الرخص أنه قد اشتهر القول بجواز تتبع الرخص عند المذهب الحنفي[١] وقد سبق أن أصلهم في الاجتهاد تصويب العمل قطعاً وتخطئة العلم، ثم عندما جاؤوا لتتبع الرخص كان لهم تفصيلٌ يعيدنا إلى أصلهم السابق في التصويب والتخطئة.

فقد فرقوا بين انتقال المقلد قبل العمل أو بعده، فأجازوا له الانتقال وطلب الرخصة قبل العمل، فأما بعده فمنعوه؛ لأن اتصال العمل بالفتوى بمنزلة اتصال القضاء، فلا يجوز النقض هناك، فكذا هنا لم يجز الانتقال؛ لذات الأصل[٢].

جاء في التحرير: " لا يرجع المقلد فيما قلد فيه؛ أي عمل به، اتفاقاً "[٣].

وجاء في التقرير والتحبير: " وقد قدمنا في فصل التعارض أن مشايخنا قالوا في القياسين: إذا تعارضا واحتيج إلى العمل يجب التحري فيهما، فإذا وقع في قلبه أن الصواب أحدهما يجب العمل به، وإذا عمل به ليس له أن يعمل بعده بالآخر، إلا أن يظهر خطأ الأول وصواب الآخر، فحينئذٍ يعمل بالثاني؛ لأنه لما تحرى ووقع تحريه على أن الصواب أحدهما، وعمل به، وصح العمل، حكم بصحة ذلك القياس، وأن الحق

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٤/ ٢٥٤، التقرير والتحبير ٣/ ٤٤٧، فواتح الرحموت ٢/ ٤٣٨.

(٢) انظر: المصادر السابقة.

(٣) التحرير مع شحه تيسير التحرير ٤/ ٢٥٣.

معه ظاهرٌ، أو ببطلان الآخر وأن الحق ليس معه ظاهراً"[1].

ثم قال: " فعلى قياس هذا إذا تعارض قولا مجتهدين، يجب التحري فيهما، فإذا وقع في قلبه أن الصواب أحدهما يجب العمل به، وإذا عمل به ليس له أن يعمل بالآخر، إلا إذا ظهر خطأ الأول؛ لأن تعارض أقوال المجتهدين بالنسبة إلى المقلد، كتعارض الأقيسة بالنسبة إلى المجتهد"[2].

ومراده بظهور خطأ الأول أن يُعلم خطؤه يقيناً؛ لأن مجرد تغير الاجتهاد لا يبطل العمل بالاجتهاد الأول على أصلهم كما سبق.

ولأجل هذا الترابط بين الأصلين قيدوا جواز تتبع الرخص بعدم العمل، فإذا مضى المقلد في العمل برأي أحد المجتهدين فقد لزمه، ولا يجوز له الانتقال عنه، كما لا يجوز نقضه باجتهاد متجدد.

ولما كنتُ قد رجحت سابقاً هذا المذهب فقد استفدت منه هنا إضافة شرط للقول بجواز الأخذ بالرخص، وهو اشتراط عدم العمل بأحد المذاهب؛ لأن العمل بمنزلة اتصال القضاء، فيمتنع معه الانتقال، ولاشك أن التلاعب في تتبع الرخص يكون أظهر في الانتقال بعد العمل منه قبل العمل؛ لذا فوضع هذا الضابط يقلل من شبهة التلاعب بالمذاهب.

فإذن قد اتضح مما سبق أن جهة التصويب المؤثرة في حكم تتبع الرخص هي جهة التكليف، أو تصويب المجتهدين في العمل قطعاً بناءً على أن المجتهد إنما كلف الاجتهاد وتحري الإصابة دون الإصابة ذاتها، فهذا المعنى هو الفارق بين المخطئة والمصوبة، أما جهة التصويب الأخرى، وهي تصويب المتكلمين وقولهم بنفي مطلوب معين في مسائل الاجتهاد فلا تأثير لها؛ لأن المخطئة وإن قالوا بإثبات مطلوبٍ واحدٍ، إلا أنهم لا يقطعون بجهةٍ معينة يبطلون ما سواها، بل كل الأقاويل تحتمل الحق في

---

(١) التقرير والتحبير ٣/ ٤٤٦.

(٢) المصدر السابق ٣/ ٤٤٦.

نفس الأمر، فأما جهة التكليف فالمخطئة يتمسكون بأن فرض المجتهد الإصابة، فيقوى على هذا الأصل المنع من تتبع الرخص، والإلزام بالتمذهب كما هو ظاهر.

وعلى كل حال تبقى قضية تصويب عمل المجتهدين مُساعِدة على فتح باب الترخص بضوابطه وشروطه السابقة، ويصبح القول به على هذا الأصل أسهل منه على أصل المخطئة.

وأختم بالإشارة إلى أصلٍ أقوى أثر في الخلاف في مسألة تتبع الرخص، وهو الإلزام بالتمذهب، فمن يلزم به يمنع من تتبع الرخص، ومن لا يلزم يفتح الباب:

جاء في التحرير: " ويتخرج منه -أي عدم الإلزام- جواز اتباعه رخص المذاهب "[١].

وبيان ذلك أن الذين يلزمون بالتمذهب حتى العوام يمنعون من الانتقال في آحاد المسائل، ولا يجيزون إلا الانتقال الكلي من مذهب إلى مذهب، فأما من يجيز الانتقال في آحاد المسائل فإنه يبني على رأيه جواز تتبع الرخص؛ لأن من منع الانتقال وألزم بالمذهب إنما كانت غايته المنع من تتبع الرخص، فإذن من يفتح الباب للانتقال في آحاد المسائل كأنه لا يرى في تتبع الرخص بأساً[٢].



(١) التحرير مع شرحه تيسير التحرير ٤/ ٢٥٤.

(٢) انظر: التقرير والتحبير ٣/ ٤٤٧ فواتح الرحموت ٢/ ٤٣٨.

المطلب الخامس

حكم إحالة المجتهد المستفتيَ على مجتهدٍ آخر يخالفه في الاجتهاد

لا خلاف أن المجتهد لا يجوز له أن يدل المقلد على من لا يراه أهلاً للفتوى، كمجتهدٍ يقدم الرأي على النص، ونحو ذلك من المعاني التي تؤخر رتبته في الفتوى[(١)].

كما لا خلاف بين العلماء في جواز دلالة المقلد على مجتهدٍ أهلٍ للفتوى، توافق فتواه فتوى المجتهد الدالّ.

كما لا خلاف في أن للمجتهد الامتناع عن الفتوى في حال وجد مجتهدٌ غيره في مجلس الإفتاء، وكان لا يعلم رأيه في المسألة، سواءً حضره الجواب، أو غاب عنه[(٢)].

والخلاف في إحالة المجتهد المستفتيَ على آخر يخالفه في الفتوى ممن هو أهلٌ لذلك.

وقد اختلف في ذلك على قولين:

القول الأول: جواز ذلك، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد عندما سئل عن مسألةٍ فقال: عليك بالمدنيين، يشير إلى مذهب الإمام مالك، واختاره ابن القيم[(٣)].

---

(١) انظر: الواضح ١/ ٢٨٦ المسودة ٥١٣ إعلام الموقعين ٤/ ١٦٩.

(٢) انظر: الواضح ١/ ٢٨٤، ٢٨٥.

(٣) انظر: الواضح ١/ ٢٧٩ المسودة ٥١٣ إعلام الموقعين ٤/ ١٦٩ أصول الفقه لابن مفلح ٤/ ١٥٧٢.

القول الثاني: المنع من ذلك، وهو ظاهر كلام الإمام الشافعي عندما قال إن المحرم لا يتحلل بالمرض وإن كان يعتقد جوازه كمذهب أبي حنيفة، فلما أفتاه بمذهبه دون مذهب المخالف دل على أنه لا يرى إحالة المستفتين على المخالفين في الفتوى[1].

*** موازنة وتقويم**:

يترجح عندي جواز دلالة المقلد على مجتهدٍ آخر يخالف في الاجتهاد، ويتأكد ذلك إذا كان حكم المسألة مما يسوغ فيه الخلاف لقرب المأخذ، وكان المقلد أهلاً للتوسعة عليه والأخذ بالرخصة في نظر المجتهد.

وذلك لما يلي:

أولاً: أن الأصل في هذه المسألة مسألة الولاية في الأحكام، وقد انعقد الإجماع على جواز تولية المخالف في المذهب، مع أنه قد يقضي بما يخالف الحق عند من ولاه، فكذلك مسألة الفتوى يجوز أن يحيله على من يخالفه في الاجتهاد، بل القول بالجواز في الفتوى أولى؛ لأن الولاية في الأحكام يقع فيها الإلزام بما يخالف الحق عند المولي، وليس كذلك الفتوى[2].

ثانياً: أن المجتهد قد يعلم من حال المقلد أنه لا يقوى على العمل بفتواه، وهو مع ذلك أهلٌ للتوسعة والرخصة بالنظر لحاله، فيكون من المصلحة دلالته على مجتهد آخر يفتي بالأخف والأيسر، بدلاً من تركه يتعرض للإثم وهو يرتكب مقتضى الفتوى الأخف دون العلم بها[3].

ولاشك أن المتأمل في نصوص الإمام أحمد يجدها صريحة في جواز هذه الصورة من الاجتهاد والتقليد، بشرط أن يدله المجتهد على آخر متبعٍ

---

(١) انظر: البحر المحيط ٦/ ٣١٧.

(٢) انظر: الواضح ١/ ٢٨٠، ٢٨١، التمهيد للإسنوي ٥٣٤، البحر المحيط ٦/ ٢٦٤.

(٣) انظر: الواضح ١/ ٢٨٤.

للسنة، وقد كان - رحمه الله - يدل المستفتين على مذهب الإمام مالك، والإمام الشافعي، وإسحاق؛ لأنهم يتبعون الدليل، ويقتفون السنة، فعلم أن من كان حاله مثلهم، أو قريباً منهم فالذمة تبرأ بإحالة المستفتي على فتواه[1].

أثر التصويب والتخطئة في حكم إحالة المستفتي على مجتهدٍ آخر:

حاول ابن عقيل أن يبني هذه المسألة على القول بتصويب المجتهدين، فقال عن ظاهر عبارة الإمام أحمد: " وهذا يعطي أن مذهبه: أن كل مجتهدٍ مصيب؛ لأنه لو كان عنده على خطأ، لما جاز له دَلالة الطالب للحق على من يعتقد أنه على غير حقٍّ "[2].

وهذا التخريج غير صحيح لما يلي:

أولاً: أنه قد تقدم معنا أن أصل الإمام أحمد في التصويب والتخطئة القول بالتخطئة، والتكليف بالإصابة، وهذا معناه أنه لا يقول بأي وجهٍ من وجوه التصويب السابقة[3].

ثانياً: أنه لا يلزم على القول بدلالة المستفتي على مجتهدٍ آخر القول بالتصويب؛ لأن المخطئة ليس من أصلهم القطع بجهة الحق أو تعيينها، وإنما يقولون بحقٍ واحدٍ غير معين، وهذا معناه أن المجتهد عندما يدل المقلد على مجتهدٍ آخر يخالفه في الاجتهاد لم يدله على الخطأ قطعاً، بل يحتمل أنه دله على الصواب.

وابن عقيل نفسه يورد هذا الجواب عندما أورد اعتراضاً على القول بالجواز بأنه يلزم عليه جواز الإرشاد على ما نعتقده خطأً[4]، فقال: " لسنا

---

(١) انظر: العدة ٤/ ١٢٢٦ الواضح ١/ ٢٩٧، التمهيد ٤/ ٤٠٤، روضة الناظر ٣/ ١٠٢٧، المسودة (٥١٣)، أصول الفقه لابن مفلح ٤/ ١٥٧٢، إعلام الموقعين ٤/ ١٦٩.

(٢) الواضح ١/ ٢٨٠، ٢٧٩.

(٣) انظر: ص (٣٣٣) من هذه الرسالة.

(٤) انظر: الواضح ١/ ٢٨١.

على قطعٍ من الإصابة منا، ولا الخطأ من مخالفنا، وخطأ المجتهد خطأ لا يستحق عليه عقاب، بل لا يخلو فيه من أجر الاجتهاد، فهو كخطأ القبلة، وخطأ المتحري في المياه المشتبهة نجسها بطاهرها؛ ولهذا المعنى اتفقنا على جواز تقليد مخالفينا ولاية الأحكام، وتقاضَيْنا إليهم في الخصومات، وصلينا خلفهم"[1].

وقد استدل الزركشي للقول بالمنع بقوله: "لأنه إذا غلب على ظنه شيء فهو حكم الله في حقه وحق من قلده، وكما لا يجوز له العدول عنه، لا يجوز له أمر مقلده بذلك"[2].

فهذا المعنى الذي يذكره يأتي على منهجي المصوبة والمخطئة؛ لأن الجميع يتفق على أنه إذا غلب على ظن المجتهد شيء فهو حكم الله في حقه وحق من قلده، ولكننا نتكلم عمن قلده، وفي صورتنا لم يقلده بعدُ، وإلا فلو قلده لامتنع عليه الانتقال بعد المضيّ في العمل كما سبق، أما تسمية هذا السائل مقلداً لهذا المجتهد قبل العمل فبعيدٌ جداً.

فإذن يظهر أن بناء هذه المسألة على منهج المصوبة بعيدٌ.

كما أنها لا تتعارض مع كلا المنهجين كما تقدم.



(١) الواضح ١/ ٢٨٢.

(٢) البحر المحيط ٦/ ٣١٧.

المطلب السادس

اختلاف المفتين على المستفتي

نقل بعض الأصوليين الاتفاق على أن المستفتي يجوز له أن يسأل من شاء من المفتين،[١] وهذه الصورة يمكن أن تسمى: " تعدد المفتين "، أي أن المستفتي لا يعلم رأياً لهم في المسألة، ولم يسأل أحدهم بعدُ، وإنما غلب على ظنه أن هؤلاء جميعاً من أهل الاجتهاد.

وبعض الأصوليين ينسب القول بالتخيير في هذه الصورة للأكثر، ويحكي خلافاً عن بعضهم أن على المستفتي أن يجتهد في أعيانهم قبل السؤال، ويرجح بالعلم والورع[٢].

ومن هنا يُعلم أنه لا خلاف في وجوب مراجعة المجتهد الأوحد في بلد المستفتي؛ لأن عمل المستفتي مرهون بوجود من يفتيه، ولم يوجد إلا واحدٌ، فتعين سؤاله[٣].

كما اتفقوا على أن المستفتي إذا عمل بفتوى أحد المجتهدين فليس له الرجوع عنها إلى غيرها[٤].

واتفقوا على أن المستفتي ملزمٌ قطعاً بتحري صلاح المفتي للإفتاء في الجملة؛ بحيث لا يستفتي دون أدنى تثبت أو طلب، وإنما الخلاف في

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٦٩، التمهيد ٤/ ٤٠٥، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٦٧.

(٢) انظر: الواضح ١/ ٢٩٣ المسودة ٤٦٢، تحفة المسؤول ٤/ ٣٠١.

(٣) انظر: التلخيص ٥٤١، المستصفى ٢/ ٤٦٨.

(٤) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٨٩، البحر المحيط ٦/ ٣١٥.

الاجتهاد في أعيان المفتين الذين غلب على الظن صلاح جميعهم للإفتاء[١].

فأما مسألة اختلاف المفتين فصورتها: أن يسأل المستفتي أكثر من عالم فيختلف جوابهم وفتواهم في مسألةٍ واحدة، أو تكون فتاويهم في تلك الواقعة مشتهرة، بحيث يعلم المستفتي قبل سؤالهم باختلافهم في الفتوى، فما الحكم في هذه الصورة؟ وبأي هذه الفتاوى يعمل؟

لقد اختلف العلماء في هذه الصورة على أقوال كثيرة، أكتفي بذكر القولين الرئيسين منها؛ لمناسبتهما للبحث الأصولي في أثر التصويب والتخطئة في هذه المسألة:

القول الأول: أن المستفتي مخيرٌ في العمل بأي فتوى من هذه الفتاوى، ولا يلزمه الاجتهاد في أعيان أصحاب الفتاوى، وهو قول أكثر الشافعية، وأكثر الحنابلة[٢].

القول الثاني: أن على المستفتي الاجتهاد في أعيان المجتهدين، فيرجح بالعلم والورع، ويتبع غالب ظنه، وهو اختيار الجويني، والغزالي، والشاطبي[٣].

*** موازنة وتقويم:**

يترجح عندي تخيير المستفتي قبل السؤال، وإلزامه الترجيح بالعلم والورع بعد السؤال، أو اشتهار فتاوى المجتهدين؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أن المتتبع لحال العلماء في كل عصر ومصر يجد أنهم لم يلزموا العوام تتبع أحوال العلماء، والسؤال عن علمهم وورعهم، وإنما كانوا يكتفون بغلبة الظن أن هؤلاء الجماعة من أهل الاجتهاد والفتوى، ثم

---

(١) انظر: شرح اللمع ٢/ ١٠٣٧، التلخيص (٥٤١)، المسودة (٤٦٤).

(٢) انظر: العدة ٤/ ١٢٢٦، شرح اللمع ٢/ ١٠٣٨، البرهان ٢/ ١٣٤٤، المنخول ٤٨٣، التمهيد ٤/ ٤٠٣، ٤٠٤، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٨٨، روضة الناظر ٣/ ١٠٢٥، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٦٦، المسودة (٤٦٢).

(٣) انظر: البرهان ٢/ ١٣٤٤، المستصفى ٢/ ٤٦٩، الموافقات ٥/ ٧٩.

يتجه العامي لسؤال أحدهم دون نكير، فهذا إجماعٌ على جواز تخيير العامي بين المجتهدين، فيسأل من شاء منهم[١].

ثانياً: أنه بعد سؤال المستفتي للمجتهدين واختلافهم عنده، أو اشتهار اختلافهم في المسألة قبل السؤال، يكون موقف المستفتي من تعدد هذه الأقوال كموقف المجتهد عندما تتعدد عنده الأدلة، فيلزمه الترجيح، فكذلك هنا؛ لأن منزلة المجتهد من المستفتي كمنزلة الدليل من المجتهد، فكما نلزم المجتهد الترجيح، كذلك نلزم المستفتي[٢].

ثالثاً: أن القول بالتخيير لا يناسب هذا العصر، مع ما وقع فيه من تساهل في الفتوى، فدخل فيها من ليس أهلاً لها، ثم انضاف معه الآلة الإعلامية التي تُوسِّع دائرة اختلاف المفتين، وهذا كله يجعل المستفتي يبحث دائماً عن الأسهل من الفتاوى في جميع أموره دون ضابط، وهذا يوقع في ضرب من ضروب تتبع الرخص المذموم في الشريعة، والذي ربما يتفق على منعه جميع المختلفين في حكم تتبع الرخص.

وما أحسن الضابط الذي وضعه الغزالي للاجتهاد والتقليد، فمع أنه يأتي على منهج المصوبة، إلا أنه يتوافق مع غيره من المناهج، حيث قال: " وهذا التحقيق، وهو أنّا نعتقد أن لله تعالى سرّاً في رد العباد إلى ظنونهم، حتى لا يكونوا مهملين متبعين للهوى، مسترسلين استرسال البهائم، من غير أن يزُمّهم لجام التكليف، فيردهم من جانب إلى جانب، فيتذكروا العبودية، ونفاذ حكم الله فيهم في كل حركةٍ وسكون، يمنعهم من جانب إلى جانب، فما دمنا نقدر على ضبطهم بضابط فذلك أولى من تخييرهم وإهمالهم كالبهائم والصبيان"[٣].

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٦٩، التمهيد ٤/ ٤٠٥، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٨٨، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٦٧.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٨٨، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٦٨.

(٣) المستصفى ٢/ ٤٦٩.

وبقي أن أشير إلى أن المستفتي يجوز له التخيّر في الحالة التي يجوز له معها الأخذ بالرخصة، وذلك بالضوابط السابقة، وهذا بناءً على الرأي الذي رجحته سابقاً، وهو ما يجعل التخيير استثناءً وليس منهجاً.

أثر التصويب والتخطئة في مسألة اختلاف المفتين على المستفتي:

نقل الزركشي عن بعضهم أن أصل الخلاف في المسألة يلتفت لأصلي المصوبة والمخطئة، فالقول بالتخيير يأتي على أصل المصوبة، والقول بالترجيح يأتي على أصل المخطئة.

قال - رحمه الله -: " وكأن الخلاف هنا مخرّجٌ على الخلاف في العلتين إذا تعارضتا، وإحداهما تقتضي الحظر، وقال الأستاذ أبو منصور: بل من الخلاف في أن المصيب واحدٌ، أو كل مجتهدٍ مصيبٌ، فمن خيّر بينهما بناه على أن كل مجتهد مصيبٌ، ومن أوجب تقليد الأعلم قال: المصيب واحدٌ "[1].

كما أن الغزالي أشار إلى أن القول بالتخيير في هذه الصورة إنما يُتلقى من منهج التصويب، ونسب للمصوبة القول بالتخيير فقال: " فلا مبالاة بمذهب المخيّرة؛ لأن حاصله إباحة وتردد بين الحل والحرمة، والإباحة لابد لها من مستند، ولا دليل في الشرع على هذه الإباحة، نعم إن كان يتلقاه من تصويب المجتهدين، فهذا يلزمه في بدء الأمر؛ ولهذا ارتكبه المصوبة "[2].

ومراده هنا أن من يقول بالتخيير هنا يلزمه أن يقول بالتخيير في طلب حكم الاجتهاد ابتداءً دون نظر، وقد صنع ذلك غلاة المصوبة، فأجازوا اتباع مطلق الظن دون أن يسبقه النظر أو الاجتهاد[3] ولكنهم بعض المصوبة، فكان الأولى بالمؤلف ألا يطلق القول بالتخيير إلى المصوبة.

---

(١) البحر المحيط ٦/ ٣١٥.

(٢) المنخول (٤٨٦).

(٣) انظر: المصدر السابق ٤٥٣.

بل إنه - رحمه الله - اختار التصويب في كتابه المستصفى[١]، ثم لما وصل لهذه المسألة ألزم المستفتي الاجتهاد في أعيان المفتين، فإما أنه تناقض ولم يطرد أصله في التصويب، وإما أنه لا يلزم على القول بالتصويب القول بالتخيير في هذه الصورة.

وعند التحقيق نجد أن منهج المصوبة يقضي بالتخيير في هذه الصورة، وقد اختار القاضي الباقلاني التخيير هنا كما اختاره في تعادل الأمارات عند المجتهد، وليس يسع أصله إلا ذلك، سيما وأنه يرى أقوال المجتهدين بالنسبة للعوام كالأدلة بالنسبة للمجتهدين، وقد قال بالتخيير هناك فسيقول به هنا ولا فرق.

بينما إيجاب الترجيح أقرب لأصل المخطئة؛ لأن المجتهد يطلب الترجيح عند التعارض بين الأدلة على أصلهم، فكذلك يلزم المقلد الترجيح بين أقوال المجتهدين؛ لأنها بالنسبة إليه كالأدلة بالإضافة للمجتهد، وقد قالوا هنالك بالترجيح، فكذلك هنا.

وقد حاول أبو الحسين البصري طرد القول بالتخيير على كلا المنهجين فقال: " وإذا أفتاه بقولٍ مجمعٍ عليه، لم يخيّره في القبول منه، وإن كان مختلفاً فيه خيّره بين أن يقبل منه ومن غيره، لا شبهة في ذلك على قول من قال: كل مجتهدٍ مصيب، وعلى قول من قال: إن الحق في واحدٍ أيضاً هكذا يجيء؛ لأنه ليس بأن يجب عليه الأخذ بقول أحد المفتيين بغير حجة، أولى من الآخر "[٢].

ومفاد هذا الكلام أن الحق وإن كان واحداً على أصل المخطئة إلا أنه غير معين في جهة؛ لأن الحجة القاطعة لم تقم على التعيين، بحيث يلزم المقلد المصير إليها، وهذا ظاهر.

---

(١) انظر: ٢/ ٤٦٩.
(٢) المعتمد ٢/ ٣٦٠.

وربما هذا يفسر لنا أن كثيراً من المخطئة قالوا بتخيير المستفتي في هذه الصورة، مع أن أصلهم أن الحق في واحد.

ولكن يبقى القول بالتخيير أقوى على أصل المصوبة، مع وجود تأويل سائغ لمن قال بالتخيير من المخطئة، ومن منع التخيير من المصوبة كالغزالي والجويني، وقد سبق تأويل الغزالي عندما تحدث عن حكمة الشريعة وسرها في مطالبة الجميع باتباع الظن والترجيح حتى العوام مع المجتهدين.

فأما بناء الخلاف في هذه الصورة على الاختلاف في تعارض العلتين الحاظرة والمبيحة فهو بناءٌ قريب، ولكنه اختار الأصل الأدنى، فقد سبق أن الحكم عند تعارض الأقيسة الظنية عموماً يتأثر بالتصويب والتخطئة، فكان الأولى البناء على هذا القاعدة؛ لأنها الأصل الأعلى للكلام في تعارض العلل والمعاني.



المطلب السابع

مراعاة الخلاف عند الفتوى

وتحته ست مسائل:

المسألة الأولى: مفهوم مراعاة الخلاف.

المسألة الثانية: أنواع مراعاة الخلاف.

المسألة الثالثة: أسباب مراعاة الخلاف.

المسألة الرابعة: تخريج مراعاة الخلاف على مذهب المصوبة.

المسألة الخامسة: تخريج مراعاة الخلاف على مذهب المخطئة.



المسألة الأولى
مفهوم مراعاة الخلاف

لقد اختلفت عبارات العلماء في تحديد مفهوم مراعاة الخلاف، وسبب ذلك اختلافهم في الموضع الذي يراعى عنده الخلاف هل يكون قبل وقوع العمل وبعده، أو بعد الوقوع فقط.

فمنهم من عرف مراعاة الخلاف بأنها: " إعطاء كل واحدٍ من الدليلين حكمه "[١].

وقيل: " الاعتداد بالرأي المخالف لمسوّغ "[٢].

وقيل: " العمل بالدليل المرجوح، وإعطائه اعتباراً؛ لمسوّغٍ شرعي "[٣].

فهذه التعريفات تنطلق من المفهوم الواسع لمراعاة الخلاف، والذي يشمل مراعاة الخلاف قبل الوقوع، ومراعاة الخلاف بعد الوقوع.

وهناك تعريفات أخرى تلتفت إلى ضربٍ من ضروب مراعاة الخلاف، وذلك بعد الوقوع، ومن ذلك تعريف مراعاة الخلاف بـ" تصحيح التصرف المخالف بعد الوقوع، أو فوات الأوان "[٤].

وكذلك المفهوم الذي يذكره الشاطبي لمراعاة الخلاف وذلك عند قوله: " أن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداءً، ويكون هو الراجح، ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحاً؛ لمعارضة دليلٍ آخر يقتضي رجحان دليل المخالف، فيكون القول بأحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول

---

(١) المعيار المعرب ٦/ ٣٨٨.
(٢) مراعاة الخلاف لصالح سندي (٨٦).
(٣) المصدر السابق (٨٩).
(٤) رفع الحرج للباحسين (٣١٩).

الآخر، فالأول فيما بعد الوقوع، والآخر فيما قبله، وهما مسألتان مختلفتان "[١].

والحقيقة أن الشاطبي يحاول من خلال هذا المفهوم لمراعاة الخلاف أن ينفي كون هذا الأصل يرجع إلى العمل بدليل المخالف من حيث هو مرجوح، وإنما هو عمل بدليل المخالف لأنه أصبح راجحاً عند المستدل؛ وذلك باعتبار ما آل إليه فعل المكلف؛ ولذلك نجده في موضع آخر يبني قاعدة مراعاة الخلاف على قاعدة النظر في مآلات الأفعال، ولاشك أن مراعاة مآلات الأفعال من اتباع الراجح وليس المرجوح[٢].

وهذا المنهج في تفسير مراعاة الخلاف يتابع فيه الشاطبيُّ بعضَ مشايخ المالكية[٣] الذين حاولوا صرف مراعاة الخلاف في أصول الإمام مالك عن ظاهره، الذي هو العمل بالدليل المرجوح عند المجتهد واعتباره عند الفتوى، إلى كون المراد به العمل بالدليل الراجح، والنظر لصورة المسألة بعد الوقوع على أنها مسألة جديدة استدعت اجتهاداً وترجيحاً جديداً منفصلاً عن المسألة الأولى قبل الوقوع؛ وذلك حتى لا يقع في أصول الإمام مالك أن الخلاف حجة، أو أنه يقوم شبهة يحتاط لها باعتبار دليل المخالف وإن كان مرجوحاً في نظر المستدل.

والذي أختاره هو تفسير مراعاة الخلاف بما يشمل مراعاته قبل الوقوع وبعده، وبما يشمل العمل بالدليل المرجوح في نظر المجتهد، فيكون التعريف المختار:

إعطاء كل واحدٍ من الدليلين حكمه لمسوّغ

فالمراد بالدليلين: الدليل الراجح، والدليل المرجوح، وهو دليل المخالف.

---

(١) الموافقات ٥/١٠٨.

(٢) انظر: المصدر السابق ٥/ ١٧٧، ١٨٨.

(٣) انظر: المصدر السابق ٥/ ١٠٧.

وإعطاؤه حكمه يكون بالعمل بالدليل الراجح قبل الوقوع، والمرجوح بعده، إن اقتضت الحالة تيسيراً، أو إعطاء الدليل المرجوح حكمه قبل العمل إن كان يحصل بذلك الاحتياط، وهي صورة الخروج من الخلاف المشهورة.

وقولنا: "لمسوغ " يشمل أسباب مراعاة الخلاف التي سيأتي ذكرها، وهي تختلف بحسب مراعاة الخلاف قبل العمل أو بعده.

وهذا المفهوم يوضح أن مراعاة الخلاف يكون في مسألة واحدة وليس في مسألتين، بمعنى أن العمل يكون بدليلين أحدهما راجحٌ والآخر مرجوحٌ في مسألة واحدة، ولكن المجتهد قبل العمل اتجه إلى الاستدلال بالراجح عنده، ولكن لما وقع العمل على مقتضى دليل المخالف المرجوح، لم يجد المجتهد بداً من مراعاة ذلك الدليل وإن كان مرجوحاً عنده؛ لأن كونه مرجوحاً لا يجعله ساقطاً عنده بالكلية، بل هناك احتمال أن المجتهد لو ردد النظر في دلالة المخالف مراراً وتكراراً لربما قامت عنده، أو أورثته تردداً في رجحان دلالته التي لم يقع عمل المقلد على مقتضاها[1].

فأما تفسير مراعاة الخلاف بما يرجع إلى العمل بالراجح في مسألتين منفصلتين، فلا حاصل له؛ لأنه يرجع في النهاية إلى نفي مراعاة الخلاف؛ لأن المجتهد في هذه الصورة إنما راعى الراجح عنده، ولم يراعِ الخلاف، بل لو اعتبرنا هذا المفهوم في مراعاة الخلاف لوجب أن يسمى عمل المجتهد الذي تغير اجتهاده بما يوافق مخالفه مراعاة خلاف، وهذا لن يقول به أحدٌ، فالحاصل أن دلالة المخالف إذا أصبحت راجحة عند المجتهد فإنما يعمل بقضية الرجحان عنده لا بمراعاة حصول الرجحان عند غيره، وهذا ليس من مراعاة الخلاف في شيء، بل قد صرح الإمام الشاطبي بأن هذا التفسير الذي ذكره يؤول إلى صرف مراعاة الخلاف عن

---

(١) انظر: المعيار المعرب ٦/ ٣٨٨.

ظاهره، فقال: " فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة ... وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم، فمنهم من تأول العبارة، ولم يحملها على ظاهرها، بل أنكر مقتضاها بناءً على أنه لا أصل لها ".[١] ثم ذكر التفسير السابق.

المسألة الثانية
أنواع مراعاة الخلاف

مراعاة الخلاف إما أن يكون قبل وقوع العمل أو بعد الوقوع، فهذان نوعان اصطُلح على تسميتهما مراعاة الخلاف، وكل منهما يرجع إلى اعتبار دليل المخالف لمسوغ[٢].

فأما النوع الأول وهو مراعاة الخلاف قبل الوقوع فهو يقع احتياطاً للحق في المسألة، ويتعلق الكلام عنه بالكلام عن حكم الخروج من الخلاف، وسيأتي بحثه استقلالاً[٣].

وأما النوع الثاني وهو مراعاة الخلاف بعد الوقوع فهو الأشهر عند إطلاق مراعاة الخلاف، بل إن الشاطبي قد حصر مراعاة الخلاف في هذا الضرب وأنكر الضرب الأول كما سيأتي[٤] وهو يرجع إلى تصحيح أعمال المقلدين التي وقعت على مقتضى الدليل المرجوح.

وقبل عرض الخلاف في حكم مراعاة الخلاف أشير إلى أن العلماء متفقون على أن الخلاف من حيث هو لا يقوم شبهة تُراعى لأجلها أقوال

---

(١) الموافقات ٥/ ١٠٧، ١٠٨.

(٢) انظر: مراعاة الخلاف لسندي (٩٥، ٩٧).

(٣) وقد أفردت الكلام عنه في بحث مستقل لأن النظر في الأثر الأصولي في حكم الخروج من الخلاف يختلف عن النظر في الأثر الأصولي في صورة مراعاة الخلاف بعد الوقوع، وإلا فإن مصطلح مراعاة الخلاف يشمل المراعاة قبل الوقوع وبعده.

(٤) انظر: الموافقات ١/ ١٦١-١٦٦ ٥/ ٩٣.

المخالفين؛ لأن النظر في الأصل إلى مأخذ الخلاف، فحيث كان المأخذ قوياً روعي الخلاف، وحيث كان ضعيفاً واهياً كان الخلاف شاذاً، فلا يراعى كل خلاف، ولا يصح إطلاق أن اختلاف العلماء شبهة، بل ينبغي التفصيل بحسب قوة المأخذ، وتقارب الأدلة(١).

إذا تمهد ما تقدم فالمتتبع لكلام العلماء عن مراعاة الخلاف يفهم منه أن هذا الأصل مشروعٌ من حيث الجملة، فالجميع يتفق على مراعاة الخلاف إجمالاً، ومن لم يصرح به في الأصول صرح به في تعليل بعض أحكام الفروع، وهذا محصلته الالتقاء عند العمل بشيءٍ من مراعاة الخلاف(٢).

فأما اشتهار هذا الأصل فهو عند المالكية أكثر من غيرهم، حتى إننا إذا ذكرنا مراعاة الخلاف تبادرت إلى أذهاننا أصول الإمام مالك وأصحابه.

قال ابن رشد: " ومن مذهبه -أي الإمام مالك-مراعاة الخلاف"(٣).

وقال المقّري: " ومن أصول المالكية مراعاة الخلاف"(٤).

كما ذكر الزركشي أن الإمام الشافعي وأصحابه قد راعوا الخلاف في مسائل كثيرة(٥).

وكذلك نجد ابن قدامة الحنبلي يعلل بعض الأحكام بمراعاة الخلاف، مما يدل على أن أصول الحنابلة لم تخلُ من القول بمراعاة الخلاف.

قال - رحمه الله - تعليلاً لعدم وجوب الحد على من وطئ في نكاح

---

(١) انظر: قواعد الأحكام ٢/ ١٩١، البحر لمحيط ٦/ ٢٦٦.

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم ٢/ ٣٨٣، المغني ١٢/ ٣٤٣، المقدمات الممهدات ١/ ١٧٢، قواعد الأحكام ٢/ ٢٦٨، قواعد المقري ١/ ٢٣٦، البحر المحيط ٦/ ٢٦٥.

(٣) المقدمات الممهدات ١/ ١٧٢.

(٤) القواعد ١/ ٢٣٦.

(٥) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٦٥.

مختلفٍ فيه: " لأن الاختلاف في إباحة الوطء فيه شبهة؛ والحدود تدرأ بالشبهات "[(١)].

ولاشك أن إقامة الخلاف شبهة في هذا الباب ضربٌ من مراعاة الخلاف كما تقدم.

فأما عند المذهب الحنفي فالأقرب على أصلهم في التصويب والتخطئة مراعاة الخلاف؛ لأنهم يصححون عمل المقلد إذا أمضاه على أيّ اجتهاد، ويمنعون نقضه باجتهاد آخر لمجرد إمضاء العمل بالاجتهاد، حتى وإن تغير الاجتهاد الذي بني عليه العمل، فهم يصححون العمل الذي أمضي بالاجتهاد المرجوح عند المجتهد الواحد بعد تغير اجتهاده،[(٢)] وصورة مراعاة الخلاف بعد الوقوع قريبة من ذلك، إلا أن المقلد استفتى المجتهد بعد أن أمضى العمل على مقتضى دليل المخالف المرجوح عنده، فكأن المجتهد في هذه الحالة ينزله منزلة من أمضى العمل على مقتضى دليل المخالف ابتداءً وهو يعلم، فيأخذ حكمه في تصحيح العمل بعد الإمضاء، بل أرى أن صورة مراعاة الخلاف أولى على أصل الحنفية من تصحيح عمل المقلد بعد إمضائه على الرأي المرجوح عند المجتهد نفسه؛ لأن تصحيح العمل في صورة مراعاة الخلاف يقع على مقتضى دليل مرجوح عند المصحح، ولكنه راجحٌ عند غيره، فأما تصحيح العمل على أصل الحنفية في التصويب فهو يقع على مقتضى دليلٍ مرجوحٍ عند المجتهد نفسه، ولم يراعِ كونه راجحاً عند مجتهدٍ آخر، وإنما راعى حالة الرجحان المقارنة للعمل، والتي رجحها اتصال العمل على حالة الرجحان الحاصلة عند تغير الاجتهاد وبعد إمضاء العمل بالاجتهاد الأول المرجوح، فكأن الحنفية في هذه الصورة يراعون خلاف المجتهد مع نفسه، فكذلك كان القياس من باب أولى أن يصححوا العمل مراعاةً لخلاف المجتهد مع غيره من المجتهدين، والله أعلم.

---

(١) المغني ١٢/ ٣٤٤.

(٢) انظر: ص (٧٨٣، ٧٨٤) من هذه الرسالة.

فأما من منع مراعاة الخلاف مطلقاً فأشهرهم ابن عبدالبر، فقد أنكر القول بمراعاة الخلاف، وكان يردد أن الخلاف لا يكون حجةً في الشريعة[١].

قال - رحمه الله -: " من راعى في أجوبته قولاً لا يصح عنده، ولا يذهب إليه، فإنه فسادٌ داخلٌ عليه "[٢].

وقال: " ولا يجوز أن يراعى الاختلاف عند طلب الحجة؛ لأن الاختلاف ليس فيه شيءٌ لازمٌ دون دليل، وإنما الحجة اللازمة الإجماع لا الاختلاف "[٣].

ثم إن الشاطبي وافق ابن عبدالبر في استشكال مراعاة الخلاف عند الإمام مالك، وفسره بأنه العمل بالراجح وليس المرجوح كما سبق، وهذا التفسير يؤول إلى إنكار مراعاة الخلاف، وتفسير ما نقل من القول به بأن المراد مراعاة دليل المخالف لأنه أصبح راجحاً في هذه الصورة بالنظر لما آلت إليه المسألة بعد العمل، فكأن عندنا مسألة جديدة واجتهاداً جديداً[٤].

وقد ذكرت سابقاً أن هذا ليس من مراعاة الخلاف في شيء، بل ينبغي أن نتمسك في مفهوم مراعاة الخلاف بأنه العمل بالدليل المرجوح وإعطائه اعتباراً، حتى نفْصِل بين صور تغير الاجتهاد، وصور مراعاة الخلاف.

المسألة الثالثة
أسباب مراعاة الخلاف

لمراعاة الخلاف سببان:

السبب الأول: الاحتياط، وغالباً ما يكون في النوع الأول من مراعاة الخلاف، وهو مراعاته قبل الوقوع، وهنا يجعل العلماء الخلاف شبهةً

(١) انظر: الموافقات ٥/ ١٠٧.
(٢) الاستذكار ٢/ ١٤٠.
(٣) التمهيد ١/ ١٤٣.
(٤) انظر: الموافقات ٥/ ١٠٨.

توجب الاحتياط بالخروج من الخلاف، وهناك من يخالف في هذا النوع وصحة الاحتياط والورع فيه، وسيأتي بحثه لاحقاً[١].

السبب لثاني: التيسير ورفع الحرج، وغالباً ما يكون في النوع الثاني من مراعاة الخلاف، وهو مراعاته بعد الوقوع، وذلك بتصحيح عمل المقلد الذي وقع على مقتضى الدليل المرجوح؛ تيسيراً عليه، سيما إذا فات وقت تدارك العمل[٢].

وقد يقع مقصد الاحتياط في هذا النوع من مراعاة الخلاف في مسائل خاصة عهد من الشارع الاحتياط لها كالفروج.

ومما يذكر هنا أن مقصدَيْ مراعاة الخلاف قد يتداخلان، فحيث كان المقصد هو الاحتياط ففيه شيءٌ من التيسير؛ وذلك لأن المكلف لن يجد في نفسه حرجاً بعد أن يحتاط لدينه بالخروج من الخلاف، بينما لو أخذ بأدنى الأقوال فستبقى في نفسه حزازة، ففي زوالها بالاحتياط تيسيرٌ ورفع حرج[٣].

ثم إن المجتهد عندما يقصد التيسير فهو من جهة أخرى يحتاط لفتواه الأولى؛ لأنه ربما كان الحق على مقتضى دليل التيسير ويكون قد فاته، وشدد على المقلدين على غير حق، وهذا المعنى لا يخفى أنه يأتي على منهج التخطئة فقط.

المسألة الرابعة
تخريج مراعاة الخلاف على مذهب المصوبة

لاشك أن مراعاة الخلاف من الأصول التي بنيت على التصويب والتخطئة في الاجتهاد، ولعل هذا يفسر لنا بحث العلماء مراعاة الخلاف

(١) انظر: قواعد الأحكام ٢/ ٢٦٨، البحر المحيط ٦/ ٢٦٥، رفع الحرج للباحسين ٣٢٠، مراعاة الخلاف لسندي ١٦٦.
(٢) انظر: رفع الحرج للباحسين ٣٢٠، مراعاة الخلاف لسندي (١٦٠-١٦٦).
(٣) انظر: رفع الحرج للباحسين (٣٢٠).

في سياق الكلام عن التصويب والتخطئة[١].

قال العلائي: " ومما يترتب على مسألة التصويب والتخطئة مراعاة الخلاف مهما أمكن "[٢].

وقد رأى بعض العلماء أن قاعدة مراعاة الخلاف إنما تأتي على منهج المصوبة، ولا مكان لها إن قلنا بتخطئة المجتهدين، وقد نسب لأكثر المتأخرين من المالكية.

جاء في فتح العلي المالك: " ثم إذا قلنا بمراعاة الخلاف... هل مراعاته أيضاً مطلقةً، سواءً قلنا: بأن كل مجتهدٍ مصيبٌ، أو المصيب واحدٌ، أو إنما ذلك إذا قلنا بتصويب المجتهدين، وأما على القول بأن المصيب واحدٌ فلا يراعى أصلاً، فيه قولان للمتأخرين، وللثاني ميل الأكثر "[٣].

ولعل هذا يفسر لنا موقف الإمام الشاطبي وبعض المتأخرين من مشايخ المالكية عندما فسروا مراعاة الخلاف بأنه العمل بالدليل الراجح، وليس المرجوح؛ لأنهم يعلمون من أصول الإمام مالك التخطئة، فأصبح لزاماً صرف قاعدة مراعاة الخلاف عن ظاهرها، لتتوافق مع قاعدة التخطئة عند الإمام، والعمل على مقتضى الدليل المرجوح، أو إعطائه اعتباراً لا يتوافق مع القول بالتخطئة[٤].

بل إن الشاطبي نفسه قد بين أن قاعدة مراعاة الخلاف قد نشأت من القول بالتصويب عند بعض الشيوخ، وذلك أنه عندما تحدّث عن تعارض

---

(١) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٦٥، الموافقات ٢/ ٥٢، ٥/ ١٠٦، إيضاح المسالك ٦٣-٦٦، المعيار المعرب ٦/ ٣٨٩، شرح المنهج المنتخب للمنجور (١٩٣-١٩٨)، مراعاة الخلاف لسندي (١٤٧).

(٢) المجموع المذهب ٣/ ١١٥.

(٣) فتح العلي المالك ١/ ٨٣.

(٤) انظر: الموافقات ٥/ ١٠٧، ١٠٨.

الأدلة في مسائل الاجتهاد، وتحديد الجهة التي قصدها الشارع عند الترجيح، ذكر أن هناك احتمالين:

فقال عن الأول: " وأما إن ترجحت إحدى الجهتين على الأخرى، فيمكن أن يقال: إن قصد الشارع متعلقٌ بالجهة الراجحة -أعني في نظر المجتهد-وغير متعلق بالجهة الأخرى؛ إذ لو كان متعلقاً بالجهة الأخرى لما صحّ الترجيح، ولكان الحكم كما إذا تساوت الجهتان، وذلك غير صحيحٍ مع وجود الترجيح "(١).

فهذا التفسير يأتي على أصل المخطئة كما هو ظاهر.

وقال عن الثاني: " ويمكن أن يقال: إن الجهتين معاً عند المجتهد معتبرتان؛ إذ كل واحدةٍ منهما يحتمل أن تكون هي المقصودة للشارع، ونحن إنما كلفنا بما ينقدح عندنا أنه مقصودٌ للشارع، لا بما هو مقصوده في نفس الأمر، فالراجحة وإن ترجحت لا تقطع إمكان كون الجهة الأخرى هي المقصودة للشارع، إلا أن هذا الإمكان مطّرحٌ في التكليف إلا عند تساوي الجهتين، وغير مطّرحٍ في النظر "(٢).

فهذا الاحتمال يأتي على أصول مقتصدة المصوبة، الذين قالوا إن التكليف منوطٌ بتحري الإصابة دون الإصابة عينها، وهو وجهٌ من وجوه التصويب، وليس كل التصويب، ولكن الشاطبي دائماً يُغفِل منهج المتكلمين في التصويب، الذين لا يثبتون مقصوداً للشارع في نفس الأمر كما سبق.

فالشاهد هنا أن الشاطبي قال بعد الاحتمال الثاني:

" ومن هنا نشأت قاعدة مراعاة الخلاف عند طائفةٍ من الشيوخ "(٣).

فهو هنا يشير إلى الاختلاف في التخريج، فبعضهم يبني القاعدة على

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٥١، ٥٢.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٥٢.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٥٢.

القول بالتصويب، وبعضهم يجوّز بناءها على القول بالتخطئة أيضاً كما سيأتي.

فأما قول الشاطبي عن الاحتمالين أو الإمكانين السابقين:

" والإمكان الأول جارٍ على طريقة المصوبين، والثاني جارٍ على طريقة المخطّئين "[١].

فهذا الكلام فيه تحريف؛ لأن الصواب العكس؛ إذ الاحتمال أو الإمكان الأول هو الجاري على طريقة المخطئين، بينما الإمكان الثاني يجري على طريقة المصوبين كما هو ظاهر.

وقد نبه لهذا الشيخ دراز عند تعليقه، فقال: " وعلى هذا يكون الإمكان الثاني مبنياً على قاعدة المصوبة، والإمكان قبله على قاعدة المخطئة، فلعل في النسخة تحريفاً فيما يأتي له بعدُ "[٢].

وهناك من جعل قاعدة مراعاة الخلاف جارية على كلا المنهجين والطريقتين، ولكنها إلى طريقة المصوبة أقرب، وأسهل عند التخريج.

قال الونشريسي: " وقد رأى بعض الناس أن مراعاة الخلاف لا تتمكن إلا على القول بالتصويب، وليس كذلك، بل تتمشى على المذهبين معاً، ولكنها على التصويب أسهل "[٣].

وإنما كان التخريج على أصل المصوبة أسهل لأن العمل على مقتضى الدليل المرجوح أقرب لأصل المصوبة، من جهة أن بعض المصوبة لم يربطوا قضية اعتقاد الرجحان برجحان الاعتقاد في نفس الأمر، والبعض الآخر لم يربطوا التكليف برجحان الاعتقاد في نفس الأمر وإن قالوا

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٥٣.

(٢) تعليق الشيخ دراز على الموافقات ٢/ ٥٢ هـ (٥).

(٣) المعيار المعرب ٦/ ٣٨٨.

بوجوده، فأصبح العمل على مقتضى الدليل المرجوح من هاتين الجهتين للتصويب أسهل وأقرب، بخلاف منهج التخطئة كما سيأتي.

كما أن مراعاة الخلاف ترجع إلى تصحيح عمل المقلد بعد وقوعه، وهذا يشبه منهج مقتصدة المصوبة من عمل المقلد بعد إمضائه، فهم يصححون العمل قطعاً، ولا يتعرضون له بالنقض وإن تغير الاجتهاد، فكذلك عند مراعاة الخلاف يقع عمل المقلد صحيحاً؛ لأنه وافق اجتهاداً في المسألة، حتى وإن كان مرجوحاً في نظر المصحِّح، فعلى منهج مقتصدة المصوبة يقوم المجتهد بتصحيح عمل المقلد على مقتضى الدليل المرجوح بعد تغير اجتهاده، فكأنه يراعى اجتهاده السابق، ويراعي قضية الرجحان التي اتصل بها العمل، فكذلك مراعاة الخلاف يراعي فيما المجتهد كون عمل المقلد قد وقع على أحد الوجوه السائغة في الاجتهاد.

ولكن الفرق بين الأصلين أن المقلد في مراعاة الخلاف لم يعمل على مقتضى الدليل المرجوح تقليداً، بخلاف عمل المقلدين على منهج المصوبة فإنه يقع صحيحاً بشرط أن يتبع المقلد اجتهاداً معتبراً؛ ولأجل هذا قُيد تصحيح عمل المقلدين في قضية مراعاة الخلاف بعد الوقوع بأن يكون لمسوغ، سواءً أكان المسوغ التيسير ورفع الحرج، أم كان الاحتياط، وبناءً عليه يُعلم أنه ليس كل عملٍ يوقعه المقلد على مقتضى الدليل المرجوح يجب تصحيحه، كما أنه ليس كل خلافٍ يراعى كما سبق، ومرد هذا قوة مأخذ الخلاف، مع قيام مسوغ تصحيح العمل.

المسألة الخامسة

تخريج مراعاة الخلاف على مذهب المخطئة

طريقة المخطئة تقضي بأن مسائل الاجتهاد ترجع إلى مطلوبٍ واحد في نفس الأمر، وهذا المطلوب تتعلق به قضية الترجيح، وبناء عليه فاعتقاد الرجحان عند المجتهد يتعلق بظن رجحان الاعتقاد في نفس الأمر، ومن

هنا لا يمكن تسويغ العمل على مقتضى الدليل المرجوح في نظر المجتهد؛ لأنه يغلب على ظنه أن ذلك الدليل مرجوحٌ في نفس الأمر، فكيف يصحح العمل الذي يقع على مقتضى الخطأ في نفس الأمر.

ولكن هناك نظراً آخر لطريقة المخطئة؛ ذلك أن المخطئة لا يقطعون بخطأ مخالفهم، فالمجتهد وإن غلب على ظنه الإصابة إلا أنه يجوّز خطأ نفسه وصواب مخالفه، وعلى هذا المعنى يصبح العمل على مقتضى الدليل المرجوح لمسوّغ قريباً ومتجهاً.

فبين هاتين النظرتين يقع القول بمراعاة الخلاف على طريقة المخطئة، فإن غلَّبنا المعنى الأول فلن نجد مكاناً لمراعاة الخلاف على أصلهم، وإن غلّبنا المعنى الثاني أصبح القول بمراعاة الخلاف متمشياً مع القول بالتخطئة.

فعلى المعنى الأول نجد الشاطبي يفسر مراعاة الخلاف بأنها العمل بالدليل الراجح كما سبق، وهذا جاء في سياق تقريره قاعدة رجوع الشريعة إلى قولٍ واحدٍ من أقوال المختلفين، وكأن هذا تسليمٌ بأن مراعاة الخلاف لا تجري على طريقة التخطئة[(١)].

وفي الجانب الآخر نجد الونشريسي يخرّج القول بمراعاة الخلاف على كلا المنهجين، بل إنه تنازل عن الميل لجهة التصويب -كما ذكرتُ عنه سابقاً-ليجعل الطرفين مستويين في القول بمراعاة الخلاف؛ لأن القول بالتصويب أو تعدد الصواب في مسائل الاجتهاد ليس بالنسبة إلى جميع المجتهدين، بل هو صوابٌ إضافي، بدليل أن المجتهد وإن اعتقد صواب الآخر عند نفس الآخر إلا أنه لا يجوز له اتباعه وترك اجتهاده، وكذلك التخطئة لا تقطع بخطأ الآخر، بل يبقى هناك احتمال لخطأ الصواب وصواب الخطأ، فإن كان كذلك فلا معنى لحجر القول بمراعاة الخلاف

---

(١) انظر: الموافقات ١٠٦/٥، ١٠٨.

على أحد الأصلين دون الآخر، فإما أن تمنع على الأصلين، وإما أن يقال بجوازها عليهما.

قال - رحمه الله -: " وهذا على القول بتصويب المجتهدين، فإن كل واحدٍ يصوب قول صاحبه من حيث نظر صاحبه لا من حيث نظر مذهب نفسه، إذ لا يجوز له الذهاب إليه، كما لا يجوز للآخر الذهاب إلى غير مذهب نفسه، فالتصويب إضافيٌ، فإذا كان مع القول بالتصويب فأحرى به مع القول بالتخطئة، وعند ذلك لم يتبين أن مراعاة الخلاف تتمشى على قول المصوبة، كما لم يتبين لبعض الناس جريانها على قول المخطئة أيضاً "(١).

فهو هنا بين أن هناك معنى قائماً في التصويب يمنع من مراعاة الخلاف، وهو كون قضية التصويب إضافية لا مطلقة، وحيث منع هذا المعنى من مراعاة الخلاف على أصل المصوبة فهو كذلك على أصل المخطئة من باب أولى؛ لأنهم يقولون بالتخطئة.

ولكن من جهة أخرى فإن قضية التخطئة عند المخطئة إضافية أيضاً، لأن المجتهد يعتقد صواب نفسه، وخطأ غيره، ولكنه لا يقطع بصواب نفسه أو خطأ غيره، فكذلك نجد مخالفه يعتقد صواب نفسه وخطأ غيره دون جزم، وهذا يفتح الباب لمراعاة الخلاف بالنظر لهذا المعنى، ولعل هذا هو مراد الونشريسي.

وقد نسب الزركشي للإمام الشافعي وأصحابه مراعاة الخلاف، مع أنه رجح أن أصل الإمام التخطئة في مسائل الاجتهاد، ولكنه بنى مراعاة الخلاف على قاعدة التخطئة أيضاً؛ لأن المجتهد وإن اعتقد أنه على صواب إلا أنه لا يجزم بذلك.

قال - رحمه الله -: " قد راعى الشافعي وأصحابه خلاف الخصم في مسائل كثيرة، وهو إنما يتمشى على القول بأن مدعي الإصابة لا يقطع بخطأ

(١) المعيار المعرب ٦/ ٣٩٠.

مخالفه؛ وذلك لأن المجتهد لمّا كان يجوّز خلاف ما غلب على ظنه، ونظر في متمسّك خصمه، فرأى له موقعاً راعاه على وجهٍ لا يخل بما غلب على ظنه، وأكثره من باب الاحتياط والورع"[١].

ثم لو وقفنا عند مقصد مراعاة الخلاف فإن مراعاته إذا كانت من باب الورع والاحتياط فإنها تليق بطريقة المخطئة؛ لأن هذا المعنى لا يظهر إلا على القول بوجود مطلوبٍ يُحتاط لإصابته، ويُسلك الورع في تحريه، وهذا المعنى سيأتي له مزيد بيان عند الكلام عن حكم الخروج من الخلاف.

وعندما أشرتُ إلى أن طريقة المخطئة تفتح مراعاة الخلاف من جهة عدم القطع بالإصابة فإن من نافلة القول أن أذكّر هنا بأن غلاة المخطئة الذين يقطعون بالإصابة في جميع المسائل لن يتمشى مع أصلهم مراعاة الخلاف، بل قد نسب لهم نقض الأحكام الاجتهادية مطلقاً وإن اتصلت بحكم الحاكم، فأولى أن ينقضوا عمل المقلدين على مقتضى الدليل المرجوح.

المسألة السادسة
موازنة وتقويم

يترجح عندي تخريج مراعاة الخلاف على طريقتي المصوبة والمخطئة؛ وذلك لما يلي:

أولاً: أن المجتهد في صورة مراعاة الخلاف يلتفت إلى احتمال إصابة مخالفه، وهذا المعنى ظاهرٌ على أصول المصوبة، ومقبولٌ على أصول المخطئة أيضاً؛ لأنهم لا يقطعون بالإصابة، وإنما تقع في غالب الظن، فيبقى المجتهد يجوّز خلاف ما غلب على ظنه، فيراعي دليل مخالفه من هذا الوجه.

(١) البحر المحيط ٦/ ٢٦٥.

ثانياً: أن مراعاة الخلاف تقع إما لأجل الاحتياط، وإما لأجل التيسير ورفع الحرج، والاحتياط قريبٌ لمنهج المخطئة، والتيسير ورفع الحرج قريبٌ لمنهج المصوبة، وقد أمكن ردّ أحد المقصدين إلى الآخر كما سبق، فتكون المحصلة إمكان مراعاة الخلاف على كلا المنهجين.

ثالثاً: لن نجد منازعاً في أن مراعاة الخلاف تليق بمنهج المصوبة، وإنما الإشكال يتردد عند منهج المخطئة، وهنا يغلب على الظن أن أصل التخطئة لا يمنع مراعاة الخلاف، من جهة أن القول بمراعاة الخلاف يلتصق كثيراً بأصول المالكية، وقد سبق أنهم يقولون بالتخطئة في مسائل الاجتهاد، فجمعهم بين المقولتين يغلِّب على الظن أنهما يجتمعان على ظاهرهما، بغض النظر عن التأويل الذي صرف من خلاله الشاطبي وبعض شيوخ المالكية مراعاة الخلاف من العمل بالدليل المرجوح إلى العمل بالدليل الراجح.



المطلب الثامن

حكم الخروج من الخلاف

لقد اشتهرت على ألسن العلماء قاعدة: الخروج من الخلاف مستحب، وهذا المعنى يرجع إلى مراعاة الخلاف كما سبق؛ لأن المسألة إذا كان فيها قولان بالإباحة والإيجاب كان الانتقال من الإباحة إلى الإيجاب خروجاً من الخلاف؛ مراعاةً لقول من يرى الإيجاب[١].

وقد اتفق العلماء على أن الخروج من الخلاف ليس بواجبٍ ولا محرم؛ لأنه يقع احتياطاً، والاحتياط لا يقال بوجوبه أو تحريمه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " وأصول الشريعة كلها مستقرة على أن الاحتياط ليس بواجبٍ ولا محرم "[٢].

وقد نقل النووي الاتفاق على استحباب الخروج من الخلاف، فقال: " إن العلماء متفقون على استحباب الخروج من الخلاف، إذا لم يلزم منه إخلالٌ بسنةٍ ثابتة، أو وقوع في خلاف آخر "[٣].

وقد تضمن كلامه شرطين لاستحباب الخروج من الخلاف:

أحدهما: ألا يؤدي الخروج من الخلاف إلى مخالفة سنةٍ ثابتة، وهذا مؤداه أنه لا يراعى كل خلافٍ كما سبق في أصل القاعدة؛ لأن الخلاف

(١) انظر: المستصفى ١/ ١٣١، ١٣٠، الفروق ٤/ ١٦٣، الأشباه والنظائر لابن السبكي ١/ ١١٦، المنثور للزركشي ٢/ ١٢٧، ١٢٨، البحر المحيط ١/ ٢٩٧، ٦/ ٢٦٥ الأشباه والنظائر للسيوطي ٢٥٧.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٥/ ١٠٠.

(٣) شرح صحيح مسلم ٢/ ٣٨٣.

الشاذ قد تؤدي مراعاته إلى مصادمة ما ثبت من السنة، فلا يستحب الخروج من الخلاف والحال ما ذكر، بل يصبح التمسك بالقول واجباً في هذه الحالة.

والثاني: ألا يوقع الخروج من الخلاف في خلافٍ آخر معادلٍ له أو أقوى منه؛ لأنه ليس الخروج من أحد الخلافين بأولى من الآخر في هذه الصورة، فأما الوقوع في الخلاف الأضعف للخروج من الخلاف الأقوى مأخذاً ودلالة فلا أظن النووي يقصده.

وزاد بعضهم شرطاً ثالثاً: أن يقوى مدرك الخلاف، بحيث لا يعد هفوة[(١)].

وهذا قد يدخل في الشرط الثاني؛ لأن مخالفة السنة أمارةً على ضعف مأخذ الخلاف.

وعلى كل حالٍ فإن الاتفاق الذي يحكيه النووي غير مسلّم، إذا ما عُلِم أن ابن عبدالبر وابن الشاطّ والشاطبي ينازعون في استحباب الخروج من الخلاف[(٢)].

فابن عبدالبر قد سبق نقل عبارته، وهي عامة في إنكار مراعاة الخلاف، بما يشمل مراعاته بالخروج منه قبل وقوع العمل؛ لأنه يرى أن الحجة في الدليل وليس في الخلاف، فالمجتهد يراعي الدليل بغض النظر عن المخالف[(٣)].

وكذلك ابن الشاط أنكر القول باستحباب الخروج من الخلاف، بل رآه غير متصور، وذلك عندما تعقب الفرق الذي ذكره القرافي بين قاعدة

---

(١) انظر: قواعد الأحكام ١/ ٣٧٠ الفروق ٤/ ١٦٥، الأشباه والنظائر للسيوطي ٢٥٨.

(٢) انظر: التمهيد ١/ ١٤٣، الاستذكار ٢/ ١٤٠، إدرار الشروق مع الفروق ٤/ ١٦٤، الموافقات ١/ ١٦١-١٦٦.

(٣) انظر: الموافقات ٥/ ١٠٧.

الزهد وقاعدة الورع، فبين القرافي أن من الورع الخروج عن خلاف العلماء بحسب الإمكان، فتعقبه ابن الشاط، وبين أن الورع لا يكون إلا لتوقع العقاب، وذلك غير واردٍ في مسائل الاجتهاد.

ثم بين أن الخروج من الخلاف غير واقعٍ في كثيرٍ من الصور؛ لأن الخارج من الخلاف إنما يدخل في أحد القولين؛ فإن كان طرفا الخلاف تحريماً وإباحة، فالآخذ بالتحريم يسمى خارجاً من الخلاف، مع أنه على مذهب من يقول بالتحريم وهكذا[(١)].

فأما الشاطبي فقد استشكل إدخال الخروج من الخلاف في مسائل الورع، والقول باستحبابه، ونفى أن يكون الخلاف شبهةً يحتاط عندها بالخروج من الخلاف، لأن أكثر مسائل الفقه المختلف فيها مآخذها قوية، فهذا يؤول إلى استحباب الخروج من جميع الخلاف، وهذا عسير[(٢)].

وبهذا يكون الشاطبي قد حصر العمل بقاعدة مراعاة الخلاف بعد وقوع العمل، ولم يقبل الخروج من الخلاف قبل العمل.

وقد يكون أول من أطلق استحباب الخروج من الخلاف ابن أبي هريرة الشافعي، قال العز: " وقد أطلق بعض أكابر أصحاب الشافعي - رحمه الله - أن الخروج من الخلاف حيث وقع أفضل من التورط فيه، وهو ابن أبي هريرة، أطلقه في تعليقه، وليس الأمر كما أطلقه "[(٣)].

ثم بين أن الأمر ليس بإطلاق، بل مناط الأفضلية قوة المأخذ، وليس مطلق الخلاف[(٤)].

---

(١) انظر: إدرار الشروق مع الفروق ٤/ ١٦٤، ١٦٥.
(٢) انظر: الموافقات ١/ ١٦١-١٦٦، ٣/ ٣١٨.
(٣) قواعد الأحكام ١/ ٣٦٩.
(٤) انظر: المصدر السابق ١/ ٣٧٠.

* **موازنة وتقويم:**

هناك إشكالات تحيط باستحباب الخروج من الخلاف، وهذه الإشكالات يجب إبرازها في سياق الترجيح، وهي كما يلي:

الإشكال الأول: أن الورع في الخروج من الخلاف يتعلق بالمجتهدين أو المقلدين، وفي كلا الحالين يبقى مشكلاً؛ لأن المجتهد فرضه الاجتهاد واتباع ما يتوصل إليه، وفي صورة الخروج من الخلاف يترك مقتضى اجتهاده وهو الإباحة مراعاةً لقولٍ أثقل من قوله وهو الإيجاب أو التحريم، فإن قلنا: إن الغاية الجمع بين أدلة الخلاف، فهي لم تتعارض عنده حتى يجمع بينها، وإن قلنا: لتوقي العقاب، فهو مجتهد، والمجتهد في أقل أحواله معذور، بل إن الورع إنما يحسن من المجتهد عند تعارض الأدلة، وهي لم تتعارض عنده والحال ما ذكر، وإنما تعارض قوله مع قول مخالفه، وليس هو بأولى منه[١].

ثم نأتي عند المقلد، فنجد أن فرضه التقليد، فلو قلد القائل بالإباحة فقد خرج من عهدة التكليف، وليس هناك توقع لعقاب عليه والحال ما ذكر[٢].

بل كيف يمكن أن نجمع بين استحباب خروج المقلد من الخلاف، واستحباب تحريه الأورع والأعلم من المجتهدين؟ فإذا كانت فتوى الأورع والأعلم هي الإباحة، فهل يبقى الخروج من الخلاف مستحباً؟![٣]

الإشكال الثاني: أن الخروج من الخلاف لا يحصل إلا بمراعاة القول الأثقل، وهذا مؤداه أن اتباع الأثقل مستحب؛ لأن به يحصل الخروج من الخلاف، وهذا المعنى لم يصرح به الأصوليون -في حدود اطلاعي- عندما

(١) انظر: إدرار الشروق مع الفروق ٤/ ١٦٤، ١٦٥، الموافقات ١/ ١٦٤.
(٢) انظر: إدرار الشروق ٤/ ١٦٥.
(٣) انظر: الموافقات ١/ ١٦٤.

بحثوا مسألة: اختلاف المفتين على المستفتي، بل ذكروه قولاً كسائر الأقوال، وأكثرهم لم يرجحوه.

على أن الأخذ بالأثقل ليس خروجاً من الخلاف من جهة المعنى، بل هو اتباع لأحد القولين احتياطاً، وهو القول الأثقل(١).

ثم إن الإشكال مع المقلد يتكرر؛ لأنه إن راعى الخروج من الخلاف فقد تأتي صورة تكون فتوى المجتهد الأعلم والأورع عنده غير محققة لمعنى الخروج من الخلاف، فهل يتبع المفضول ويترك الفاضل؟!

الإشكال الثالث: أن المقصد الذي يذكرونه من استحباب الخروج من الخلاف مترددٌ بين توقي العقاب لترك واجب أو فعل محرم، والجمع بين أدلة المختلفين(٢) وكلا المقصدين فيهما نظر:

أما المقصد الأول فظاهر؛ لأن العلماء متفقون على عذر المجتهدين بعد اجتهادهم وإن أخطئوا، وكذلك المقلدون فرضهم التقليد، ولا تثريب عليهم بعد ذلك(٣).

وأما المقصد الثاني وهو الجمع بين أدلة المختلفين، فإنه إن تعلق بالمقلد فلا معنى له؛ لأنه ليس بأهل للنظر والموازنة بين الأدلة، وهذا ظاهر(٤).

فأما المجتهد فليس يسلك الجمع بين الأدلة إلا في حال التعارض، وهنا لا تعارض عنده، بل مقتضى دلالة اجتهاده الإباحة، فما الذي يصيره إلى الوجوب أو التحريم؟!(٥)

---

(١) انظر: إدرار الشروق مع الفروق ٤/ ١٦٤.

(٢) انظر: قواعد الأحكام ١/ ٣٧٠، الفروق ٤/ ١٦٣، ١٦٧.

(٣) انظر: إدرار الشروق مع الفروق ٤/ ١٦٤، ١٦٥.

(٤) انظر: إدرار الشروق ٤/ ١٦٥، الموافقات ١/ ١٦٤.

(٥) انظر: الموافقات ١/ ١٦٤.

ثم إن الخروج من الخلاف لا يتحصل عنده الجمع بين أدلة المختلفين؛ وذلك أن الخلاف إذا كان متردداً بين الإباحة والإيجاب، فاقتضى الخروج من الخلاف الفعل وليس الترك، فإن قيل: إن الفعل في هذه الصورة مستحبٌ فذلك قولٌ ثالثٌ، لم يقل به أي من الفريقين، بل ولم تقتضه دلالتهما، فهذا إهمالٌ لأدلة الإيجاب والإباحة جميعاً[١].

قال الزركشي: " الأبياري استشكل استحباب الخروج من الخلاف؛ فإن الأمة إذا اختلفت على قولين بالتحريم والإباحة، فالقول بأن الترك متعلقٌ بالثواب، والفعل جائزٌ، قولٌ لم يقل به أحدٌ "[٢].

وإن قيل: بل الفعل واجبٌ، فهو اتباعٌ لأحد القولين، ودلالة القائل بالإيجاب لا تقتضي الإباحة قطعاً، وكذلك العكس، فأين الجمع بين الأدلة في هذه الحالة؟![٣]

على أن الجمع بين مقولة " استحباب الخروج من الخلاف " والقول: بأن الفعل واجب، توقع في تناقض؛ لأن الاستحباب مقتضاه عدم الإثم في حال ترك العمل بالواجب، والعمل بمذهب الإباحة، والوفاء بالمذهب القائل بالوجوب مقتضاه الإثم في حال الترك.

وهذا الإشكال الأخير غير وارد عند القائلين بالخروج من الخلاف؛ لأنهم يختارون استحباب الترك في حال تردد الخلاف بين الإباحة والتحريم، واستحباب الفعل في حال تردد الخلاف بين الإباحة والإيجاب، وهكذا، فيبقى الإشكال السابق، من كونه حكماً ثالثاً يخرج عن الخلاف.

وقد أجاب ابن السبكي والسيوطي عن ذلك بأنه حكمٌ لم تقتضه دلالة

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ١٣٠، البحر المحيط ١/ ٢٩٧، ٦/ ٢٦٥، ٢٦٦.
(٢) البحر المحيط ٦/ ٢٦٥، ٢٦٦.
(٣) انظر: إدرار الشروق مع الفروق ٤/ ١٦٧.

خاصة أو سنة خاصة، بل اقتضاه عموم الاحتياط والاستبراء للدين، فهو ثابتٌ من جهة كون الورع عموماً مطلوباً في الشريعة[(١)].

الإشكال الرابع: أن مستحبي الخروج من الخلاف قيدوه بتلك المسائل التي قويت مآخذها[(٢)] وجمهور مسائل الفقه كذلك، كما أن الورع واردٌ في كل مسألة مترددة بين إباحة وتحريم، أو إباحة وإيجاب، وهي مسائل كثيرة جداً، بل قد وزاد القرافي فأدخل الورع في كل مسألة مترددة بين تحريم وإيجاب، ورجح الورع في جانب التحريم؛ بناءً على أن درء المفاسد مقدمٌ على جلب المصالح[(٣)] وهذا يجعل أكثر مسائل الفقه محتملة الورع والخروج من الخلاف، وهذا عسيرٌ لا تأتي الشريعة بمثله، بل قد يؤثر على مشروعية الاجتهاد والتقليد، أعني اتباع المجتهد موجب اجتهاده، وعمل مقلديه بفتواه[(٤)].

وقد تمسك الشاطبي بهذا الإشكال، ومنع استحباب الخروج من الخلاف لأجله، ولكن الشيخ دراز لم يسلم له أن جمهور مسائل الفقه على ما ذكر، بل بعضها ضعيفة المأخذ، وبعضها لا مجال للورع فيه، مثل التردد بين السنة والإباحة، والتقديم والتأخير، وهكذا[(٥)].

والذي يظهر لي أن إشكال الشاطبي في محله؛ فإن القول بالورع على هذا النحو المذكور في الخروج من الخلاف يُخرِج كثيراً من مسائل الاجتهاد والتقليد عن طبيعتها، فيترك المجتهدون مقتضيات اجتهادهم، ويترك المقلدون اتباع الأفاضل عندهم لمجرد الخروج من الخلاف.

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ٢٥٩.

(٢) انظر: قواعد الأحكام ١/ ٣٧٠، الفروق ٤/ ١٦٥، الأشباه والنظائر للسيوطي ٢٥٨.

(٣) انظر: الفروق ٤/ ١٦٤.

(٤) انظر: الموافقات ١/ ١٦٢.

(٥) انظر: تعليق الشيخ دراز على الموافقات ١/ ١٦٢ هـ (١).

الإشكال الخامس: أن القوم قد شرطوا لاستحباب الخروج من الخلاف ألا يوقع في خلافٍ آخر[١] ومع أن الظاهر من قصدهم الخلاف الفروعي إلا أنه يشمل الخلاف في أصول الفقه من باب أولى، والمتأمل يجد أن القول باستحباب الخروج من الخلاف يوقع في خلافات تأصيلية أخرى، فعلى سبيل المثال نجد القول باستحباب الخروج من الخلاف يوقع في خلاف من أوجب تحري الأعلم والأورع من المفتين، وذلك في صورة ما إذا كان الخروج من الخلاف لا يحصل إلا باتباع المفضول على حساب الأفضل، ولم أجد من اشترط التحري هناك يستثني صورة الخروج من الخلاف[٢].

وقد أومأ الغزالي إلى تعارض هذين الأصلين في حق المقلد، فرجح أنه يتبع الأفضل، فقال:

" واتقاء مواضع الخلاف مهمٌ في الورع في حق المفتي والمقلد، وإن كان المقلد يجوز له أن يأخذ بما أفتى له مقلَّده الذي يظن أنه أفضل علماء بلده، ويعرف ذلك بالتسامع "[٣].

وبناءً على توجُّه أغلب هذه الإشكالات، وعدم دفعها، يترجح عندي عدم استحباب الخروج من الخلاف، وأن الورع لا يقع في هذه الصورة، بل يبقى التمسك بأصل مشروعية الاجتهاد والتقليد، فالمجتهدون متمسكون بمقتضيات اجتهاداتهم، والمقلدون يتبعون المجتهدين في ذلك، فإن تعددت اجتهاداتهم تحرى الأعلم والأورع كما سبق، وإن ظهرت للمجتهد قوة دلالة مخالفه جدد اجتهاده بناءً عليها، ثم قد يتغير اجتهاده، وهذا يكون من اتباع الرجحان المتجدد لا من قبيل مراعاة الخلاف والخروج منه.

---

(١) انظر: شرح صحيح مسلم ١٢/ ٣٨٣، الأشباه والنظائر للسيوطي ٢٥٨.

(٢) انظر: ص (٨٨٠) من هذه الرسالة.

(٣) إحياء علوم الدين ٢/ ١٥٨.

فأما احتمال وجود دلالة قطعية غفل عنها المجتهد وقد ثبتت عند مخالفه فبعيد؛ لأن الدلالة القطعية لا تخفى بعد الجد في طلبها، ثم إن هذا الاحتمال واردٌ في جميع مسائل الاجتهاد، فلو ربطنا مراعاة الخلاف به لوقع المجتهدون والمقلدون في عسر شديد، بل ليس احتمال كون الدلالة القاطعة في طرف الإيجاب أو التحريم بأولى من احتمالها في طرف الإباحة كما هو ظاهر.

أثر التصويب والتخطئة في حكم الخروج من الخلاف:

قاعدة التصويب والتخطئة لا تقتضي الخروج من الخلاف، سواءً قلنا: كل مجتهد مصيب، أو قلنا: المصيب واحد.

فأما على تصويب المجتهدين فلا معنى لاستحباب الخروج من الخلاف والكل مصيب؛ لأن مقاصد الخروج من الخلاف غير متحصلة مع القول بتصويب المجتهدين، فالحق متعددٌ وليس واحداً، فإذن ليس عليه دلالة واحدة يحسن من المجتهدين تحري إصابتها عن طريق محاولة الجمع بين الأدلة.

بل إن الورع إنما يكون لاحتمال الخطأ وخوف الإثم، وذلك منتفٍ على أصل المصوبة أكثر من غيرهم؛ لأنهم يقطعون بالإصابة، وقد بين هذا المعنى الأبياري عند قوله: "لأنه أي المجتهد إذا كان أهلاً للاجتهاد، وبذَل المجهود، وصادف محلاً مجتَهداً فيه، قطع بالحل، فكيف يتصور الخوف من الإقدام مع القطع بالحل؟! وأما من قال: إن المصيب واحدٌ، فقد يصح منه الاحتياط في الترك عند بقاء حزازة في قلبه"[1].

وأما إن قيل بالتخطئة فلا يقوى القول بالخروج من الخلاف أيضاً؛ لأن الحق وإن كان واحداً إلا أنه في جهةٍ غير معينة، فيحتمل أن يكون في

---

(١) الورع ٣٨ وسيأتي في كلام الزركشي أن الورع واردٌ في مسائل الاجتهاد حتى على أصل المصوبة.

جهة الإباحة، ويحتمل أن يكون في جهة الإيجاب أو التحريم، وقد ترجح عند المجتهد طرف الإباحة فيعمل به، ولا يصلح جعل الإيجاب أو التحريم أمارةً على الحق لثقلهما؛ لأن هذا غير مطّرد، فقد يكون الحق في الإباحة، وقد تكون الدلالة القطعية التي خفيت في طرف الإباحة، فأما تجويز المجتهد كون دلالة مخالفه هي الصواب، وعدم اطراحه لها بالجملة، فهذا لا يسوّغ له ترك اجتهاده كما قالوا هنا، بل يسوغ له مراعاة تلك الدلالة بعد وقوع العمل في حق المقلدين للتيسير ورفع الحرج كما سبق، ومعلومٌ أن إمضاء العمل على مقتضى الدلالة المرجوحة يعطيها قوة ومشروعية لا تكتسبها قبل العمل، والفرق بين الصورتين ظاهر؛ فإنه لم يترتب على مراعاة الخلاف هناك أن يترك المجتهد ومقلدوه اجتهاده بالكلية، وإنما جاءت المراعاة هناك في صورة العمل ولمسوّغ، والتأمُّل بين الصورتين يُظهِر الفرق.

وأما في جانب توقع الإثم فإن المصوبة والمخطئة متفقون على أن فرض المجتهد الاجتهاد، وفرض المقلد التقليد، وكلاهما مأجورٌ وعملهما صحيحٌ، فأيُّ عقاب يتوقى بعد هذا؟!

قال ابن الشاط في تعقُّب القرافي عندما أدخل الخروج من الخلاف في مسائل الورع: "لا يصح ما قاله من أن الخروج عن الخلاف يكون ورعاً بناءً على أن الورع في ذلك لتوقع العقاب، وأي عقابٍ يتوقع في ذلك؟! أما على القول بتصويب المجتهدين فالأمر واضحٌ لا إشكال فيه، وأما على القول بتصويب أحد القولين أو الأقوال دون غيره، فالإجماع منعقدٌ على عدم تأثيم المخطئ، وعدم تعينه، فلا يصح دخول الورع في خلاف العلماء من هذا الوجه"[1].

وقد أُثبت بخط بعض النسّاخ سؤالٌ لبعض فقهاء غرناطة من المالكية

(١) إدرار الشروق مع الفروق ٤/ ١٦٤.

لنظرائهم من فقهاء المالكية بالمغرب عن صورة الخروج من الخلاف، وذلك على هامش كتاب الموافقات، فكان من ضمن الأسئلة قولهم:

" الورع إما لتوقع العقاب، أو ثبوت الثواب، وإلا فليس بورع، أما الأول فبالإجماع على عدم تأثيم المخطئ في الفروع، وإذا قلنا: كل مجتهدٍ مصيب فالأمر واضح، وأما الثاني فلأن المخطئ مأجورٌ كالمصيب، وإذا قلنا: إن المصيب أكثر أجراً، فلعل الخطأ في الجهة التي إليها المتورِّع؛ إذ المخطئ غير متعين"(١).

ثم إن الراجح كما تقدم أن المجتهد لم يكلف الإصابة في مسائل الاجتهاد، وإنما كلف الاجتهاد لتحري الإصابة، وفرقٌ بين التكليفَيْن، فأما إن قيل إن التكليف متعلقٌ بالإصابة فقد يتوجه الاحتياط والخروج من الخلاف، ولكن تبقى الإشكالات المثارة واردة.

وأما إن قيل بتحري الإصابة فلا معنى للورع والاحتياط في هذه الحالة؛ لأن المجتهد لم يكلف من الاجتهاد وطلب الدلالة إلا الظاهر، وقد فعل، فلماذا يحتاط لأمرٍ لم يتعلق به تكليف؟

قال الشاطبي بعد أن قرر أن الخلاف لا يستقيم شبهة بإطلاق: " والمجتهد لا تجب إصابته لما في نفس الأمر، بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه، والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة، فلكلٍ مأخذٌ يجري عليه، وطريقٌ يسلكه بحسبه لا بحسب ما في نفس الأمر"(٢).

فأما قول الزركشي: " يستحب الخروج منه، باجتناب ما اختلف في تحريمه، وفعل ما اختلف في وجوبه، إن قلنا: كل مجتهدٍ مصيب؛ لجواز

---

(١) الموافقات ١/ ١٦٢، ١٦٣ هـ (٣)، وقد أثبته المحقق، ونسبه لناسخ المخطوط، ويبدو أن صاحب السؤال هو الإمام الشاطبي، والمسؤول المحقق الكبير ابن عرفة المالكي، ويظهر أن الشاطبي استفاد أيضاً من الإشكالات التي أثارها ابن الشاط على القرافي. والله أعلم.

(٢) الموافقات ٣/ ٣١٩.

أن يكون هو المصيب، وكذا إن قلنا: إن المصيب واحدٌ؛ لأن المجتهد إذا كان يجوّز خلاف ما غلب على ظنه، ونظر في متمسك مخالفه، فرأى له موقعاً، فينبغي له أن يراعيه على وجه "[١].

فهو يريد أن يقول إن المصوبة وإن قالوا بتعدد الحق وتصويب المجتهدين، إلا أن ذلك لا يغلق باب الورع على أصلهم باستحباب الخروج من الخلاف؛ لاحتمال أن يكون في الباب دلالة تقضي بإصابة مخالفه وخطئه، وهذا الاحتمال لا ينفيه المصوبة، فكل مسألة اجتهادية مترددة بين الإباحة والتحريم أو الإيجاب تحتمل قيام دلالة قاطعة في أحد الطرفين تجعل المصيب واحداً حتى على منهج المصوبة.

وهذا الاحتمال واردٌ عند المصوبة في جميع مسائل الاجتهاد؛ ولذا قال الغزالي: " وليس للعامي أن ينتقي من المذاهب في كل مسألة أطيبها عنده، فيتوسع، بل هذا الترجيح عنده كترجيح الدليلين المتعارضين عند المفتي، فإنه يتبع ظنه في الترجيح، فكذلك هنا، وإن صوبنا كل مجتهدٍ؛ ولكن الخطأ ممكن، بالغفلة عن دليلٍ قاطع، والحكم قبل تمام الاجتهاد واستفراغ الوسع، والغلط على الأعلم أبعد لا محالة "[٢].

وأما كلام الزركشي على أصل المخطئة فظاهر؛ لأن المجتهد على أصلهم وإن اعتقد صواب دلالته وخطأ دلالة مخالفه إلا أنه لا يسقطها بالجملة، وهذا يجعله يراعيها، ولكن ذلك في صور خاصة كما سبق، فأما أن يتخلى عن مقتضى اجتهاده مراعاةً لها كما في صورة الخروج من الخلاف، مع أنه لم يكلف الإصابة، ولم تترجح عنده، فهذا ليس مكاناً للمراعاة، بل مكانٌ للتمسك بمقتضى الاجتهاد.

فإذن يظهر لي أن تخريج الزركشي استحباب الخروج من الخلاف

---

(١) المنثور ٢/ ١٢٧، ١٢٨.

(٢) المستصفى ٢/ ٤٦٩.

على كلا الطريقتين غير صحيح، بل كلا طريقتي المصوبة والمخطئة لا تقتضي القول باستحباب الخروج من الخلاف، سواءً من جهة مقصد توقي العقاب و زيادة الثواب، وقد سبق.

أو من جهة الجمع بين الأدلة:

فإن المجتهد لم يكلف من الدلالة إلا ما ظهر له، فأما الدلالة الغائبة عنه فليس من فرضه الإحاطة بها، حتى يسلك سبيل الجمع بين أدلة المختلفين، بل فرضه تحري إصابتها، وقد فعل، واتبع مقتضى الدلالة التي ظهرت له، فهذا فرضه وفرض مقلديه، ثم ليس احتمال كون دلالة الحق في المسألة في طرف مخالفه، بأولى من كونها في طرفه كما تقدم.



المطلب التاسع

حكم الإنكار في مسائل الخلاف

من القواعد المشهورة في باب الخلاف قاعدة: لا إنكار في مسائل الخلاف، أو لا ينكر المختلف فيه وإنما ينكر في المجمع عليه[١].

وهذه القاعدة ترسم منهج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع المخالفين في المسائل الاجتهادية؛ لذا فليست على إطلاقها في جميع المسائل المختلف فيها؛ لأن هناك مواطن خلافية يتفق العلماء على أنها بابٌ للإنكار، ومن ذلك ما يلي:

أولاً: أن يكون قول المخالف مما ينقض لو حكم به حاكم، فهذه الصورة يتعلق بها الإنكار وإن كانت خلافية، وهذا يرجع إلى أن مأخذ الخلاف إذا كان ضعيفاً فإن الخلاف لا يمنع من الإنكار، مثل أن يخالف المجتهد حديثاً صحيحاً لم يطلع عليه[٢].

ثانياً: أن يعتقد المكلف تحريم ذلك الفعل، مع أن هناك خلافاً في تحريمه، فهذا يؤاخذ باعتقاده، وينكر عليه، بل قد ينكر عليه من يعتقد الإباحة، كالحنفي ينكر على الشافعي شرب النبيذ[٣].

ثالثاً: أن يحكم فيه مخالفه بالحد بناءً على اعتقاده، فهذا إنكارٌ

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين ٢/ ٤٤٤، قواعد الأحكام ١/ ١٧٦، شرح صحيح مسلم ٢/ ٣٨٣، روضة الطالبين ١٠/ ٢١٩، الفروق ٤/ ٢٠٠، الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣/ ١٥٩، مجموع الفتاوى ١٠/ ٣٨٤، ٣٨٥، إعلام الموقعين ٣/ ٢٣٢، الآداب الشرعية ١/ ١٨٦.

(٢) انظر: قواعد الأحكام ١/ ١٧٦، الفروق ٤/ ٢٠٠.

(٣) انظر: إحياء علوم الدين ٢/ ٤٤٤، قواعد الأحكام ١/ ١٧٦.

وزيادة، وسوغه كون الحاكم ممنوعاً من مخالفة اعتقاده في حالة الحكم[١].

رابعاً: أن يتعلق حقه بالإنكار، كالزوج الحنبلي عندما ينكر على زوجته الحنفية شرب النبيذ، وينكر على زوجته الشافعية بيع العينة، وهكذا[٢].

خامساً: أن يتبع المكلف مجتهداً خالف دليلاً ظاهراً وامتنع الإنكار عليه في حينه، فذلك لا يمنع من الإنكار على مقلِّده بعد ظهور الدليل[٣].

وقد أطلق بعض العلماء أنه لا إنكار في مسائل الخلاف، وإنما الإنكار في مسائل الإجماع[٤] فانتقد شيخ الإسلام ابن تيمية ذلك، وبين أن هذه المقولة ليست صحيحة بإطلاق.

قال - رَحِمَهُ اللهُ -: " قولهم: ومسائل الخلاف لا إنكار فيها ليس بصحيح؛ فإن الإنكار إما أن يتوجه إلى القول بالحكم، أو العمل، فإن كان القول يخالف سنةً أو إجماعاً قديماً وجب إنكاره وفاقاً، وإن لم يكن كذلك فإنه ينكر بمعنى بيان ضعفه عند من يقول المصيب واحدٌ، وهو عامة السلف والفقهاء، وأما العمل إذا كان على خلاف سنة أو إجماع وجب إنكاره أيضاً، بحسب درجات الإنكار، وكما ينقض حكم الحاكم إذا خالف سنةً، وإن كان قد اتبع بعض العلماء، وأما إذا لم يكن في المسألة سنة ولا إجماع، وللاجتهاد فيها مساغٌ فلا ينكر على من عمل بها، مجتهداً أو مقلداً، وإنما دخل هذا اللبس من جهة أن القائل يعتقد أن مسائل الخلاف هي مسائل الاجتهاد، كما اعتقد ذلك طوائف من الناس، والصواب الذي عليه الأئمة أن مسائل الاجتهاد ما لم يكن فيها دليلٌ يجب العمل به وجوباً ظاهراً، مثل حديث صحيح لا معارض من جنسه، فيسوغ إذا عدم ذلك

---

(١) انظر: المنثور ٣/ ٣٦٤.

(٢) انظر: المصدر السابق ٣/ ٣٦٤.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٠/ ٣٨٥.

(٤) انظر: شرح صحيح مسلم ٢/ ٣٨٣، روضة الطالبين ١٠/ ٢١٩، المنثور ٢/ ١٤٠.

الاجتهاد؛ لتعارض الأدلة المقاربة، أو لخفاء الأدلة فيها"[١].

وهذه المرتبة التي تتعلق ببيان ضعف مأخذ المخالف في مسائل الاجتهاد لا تسمى إنكاراً عند التحقيق، وإنما تسمى إرشاداً أو توجيهاً؛ ولذا كان طابعها اللين والرفق وعدم التوبيخ أو التعنيف[٢].

قال القرافي: " وإن لم يكن معتقداً تحريماً ولا تحليلاً، والمدارك في التحريم والتحليل متقاربة، أُرشِد للترك برفقٍ من غير إنكارٍ وتوبيخ؛ لأنه من باب الورع المندوب، والأمر بالمندوبات والنهي عن المنكرات هكذا شأنهما، الإرشاد من غير توبيخ"[٣].

وبناءً على ما تقدم فإن الأولى أن يعبر عن هذه القاعدة بأن يقال: لا إنكار في مسائل الاجتهاد؛ لأن التعبير بالاجتهاد أخص من التعبير بالخلاف؛ فكل مسألة اجتهادية هي خلافية، ولا عكس، وكذلك الأمر بالنظر للعذر والإنكار[٤].

أثر التصويب والتخطئة في حكم الإنكار في مسائل الخلاف:

استدل المصوبة كثيراً بالمنع من الإنكار في مسائل الخلاف على أن كل مجتهدٍ مصيبٌ؛ إذ لو كان المصيب واحداً وغيره مخطئاً لأنكر كل مجتهدٍ على مخالفه الذي يعتقد خطأه، وقد وقع الخلاف في مسائل الاجتهاد بين الصحابة الكرام رضوان الله عليهم، ولم ينقل عنهم الإنكار، ولو كان في مسائل الاجتهاد مخطئٌ لوجب الإنكار عليه، مما يدل على أن كل مجتهدٍ في مسائل الاجتهاد مصيب[٥].

---

(١) الفتاوى الكبرى ٣/ ١٥٩، وانظر: إعلام الموقعين ٣/ ٢٣٢، الآداب الشرعية ١/ ١٩٠.
(٢) انظر: قواعد الأحكام ١/ ١٧٦، الفروق ٤/ ٢٠٠.
(٣) الفروق ٤/ ٢٠٠.
(٤) انظر: الآداب الشرعية ١/ ١٨٦، فقد عنون القاعدة بقوله: " لا إنكار على من اجتهد فيما يسوغ فيه خلافٌ من الفروع ".
(٥) انظر: شرح العمد ٢/ ٢٥٦، المعتمد ٢/ ٣٨٥، شرح اللمع ٢/ ١٠٦٣، نهاية الوصول ٩/ ٣٨٥٦.

بل قد جعل الغزالي التخطئة والتصويب أمارةً على وجوب الإنكار أو عدمه، فكل ما أمكن أن يقال فيه: كل مجتهدٍ مصيب، فلا يتعلق به إنكار، وكل مسألة كان الحق فيها واحداً تعلق بها الإنكار.

قال - رحمه الله -: " فاعلم أن المسائل تنقسم إلى ما يتصور أن يقال فيه: كل مجتهدٍ مصيب، وهي أحكام الأفعال في الحل والحرمة، وذلك هو الذي لا يُعترض على المجتهدين فيه؛ إذ لم يعلم خطؤهم قطعاً بل ظناً، وإلى ما لا يتصور أن يكون المصيب فيه إلا واحداً، كمسألة الرؤية، والقدر، وقدم الكلام، ونفي الصورة والجسمية والاستقرار عن الله تعالى، فهذا مما يعلم خطأ المخطئ فيه قطعاً، ولا يبقى لخطئه الذي هو جهلٌ محض وجه، فإذن البدع كلها ينبغي أن تحسم أبوابها، وتنكر على المبتدعين بدعهم، وإن اعتقدوا أنها الحق، كما يرد على اليهود والنصارى كفرهم، وإن كانوا يعتقدون أن ذلك حق؛ لأن خطأهم معلومٌ على القطع، بخلاف الخطأ في مظان الاجتهاد ".[١]

فالغزالي هنا جعل ميزان التفريق هو القول بالتصويب، أو احتمال الخلاف للتصويب، مع أنه في سياق كلامه خرّج مسألة الإنكار في مسائل الخلاف على وجهٍ لن ينازع فيه المخطئة؛ لأنهم يعللون المنع من الإنكار في مسائل الاجتهاد بأن الخطأ غير قطعيٍّ حتى يجب إنكاره.

ولذلك فالمخطئة لا يسلمون للمصوبة أن المنع من الإنكار في مسائل الخلاف لا يأتي إلا على طريقة المصوبة؛ لأنهم يعللون المنع من الإنكار بعذر المجتهدين قطعاً، وظنية خطئهم وعدم القطع بالحق في جهة معينة، وهذا كله يؤدي إلى المنع من الإنكار[٢].

---

(١) إحياء علوم الدين ٢/ ٤٤٥.

(٢) انظر: العدة ٥/ ١٥٦٧، شرح اللمع ٢/ ١٠٦٣، ١٠٦٤، قواطع الأدلة ٢/ ٣١٥، التمهيد ٤/ ٣٢٥.

قال النووي: " العلماء إنما ينكرون ما أجمع عليه، أما المختلف فيه فلا إنكار فيه؛ لأن على أحد المذهبين كل مجتهدٍ مصيب، وهذا هو المختار عند كثيرين من المحققين أو أكثرهم، وعلى المذهب الآخر المصيب واحد، والمخطئ غير متعين لنا، والإثم مرفوعٌ عنه "(١).

ولعله يقصد بالمذهب الذي نسبه إلى الأكثر مذهب مقتصدة المصوبة، والذي سبق ترجيحه في أصل التصويب والتخطئة؛ لأن مذهب خلص المصوبة لم يقل به الأكثر كما سبق.

وقال الزركشي: " الإنكار من المنكر إنما يكون فيما اجتمع عليه، فأما المختلف فيه فلا إنكار فيه؛ لأن كل مجتهدٍ مصيب، أو المصيب واحدٌ، ولا نعلمه، ولم يزل الخلاف بين السلف في الفروع، ولا ينكر أحدٌ على غيره مجتَهَداً فيه، وإنما ينكرون ما خالف نصاً، أو إجماعاً قطعياً، أو قياساً جلياً "(٢).

وبهذا يتبين أن المنع من الإنكار في مسائل الاجتهاد يتمشى على كلا الأصلين، أصل المصوبة، وأصل المخطئة، فأما عند غلاة المخطئة فقياس مذهبهم الإنكار في جميع المسائل، وإن كانت اجتهادية؛ لأنهم يقولون بنقض الأحكام الاجتهادية وإن اتصل بها حكم الحاكم، وهذا أبلغ من أي إنكار، فكان القول بالإنكار على أصلهم من باب أولى(٣).



(١) شرح صحيح مسلم ٢/ ٣٨٣.
(٢) المنثور ٢/ ١٤٠.
(٣) انظر: مسألة تصويب المجتهدين والآثار المترتبة عليها (١٧١).

الباب الثالث

أثر القول بتصويب المجتهدين في منهج المدرسة العقلية الحديثة

وتحته فصلان:

الفصل الأول: أثر القول بتصويب المجتهدين في مفهوم الاجتهاد ومجالاته عند المدرسة العقلية الحديثة.

الفصل الثاني: أثر العقول بتصويب المجتهدين في منهج الترجيح والاختيار عند المدرسة العقلية الحديثة.



الفصل الأول

أثر القول بتصويب المجتهدين في مفهوم الاجتهاد ومجالاته عند المدرسة العقلية الحديثة

وتحته أربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد عند المدرسة العقلية الحديثة.

المبحث الثاني: مجالات الاجتهاد عند المدرسة العقلية الحديثة.

المبحث الثالث: أثر القول بتصويب المجتهدين في توسيع مفهوم الاجتهاد ومجالاته عند المدرسة العقلية الحديثة.

المبحث الرابع: موازنة وتقويم.



المبحث الأول

مفهوم الاجتهاد عند المدرسة العقلية الحديثة

المدرسة العقلية الحديثة:

نشأ في الوطن العربي والعالم الإسلامي توجهٌ فكري ومنهجي يحاول التوفيق بين معطيات الحضارة الغربية والدين الإسلامي أو التراث، ويقوم هذا التوجه على أساس المغالاة في تحكيم العقل على النصوص الدينية، والتوسع في التأويل، والاشتغال بنقد التراث الإسلامي في سياق الانبهار بالحضارة الغربية المادية(١).

وقد تركزت مشروعاتهم النقدية على العلوم التي تقع موقع المنهج من التراث، كأصول الدين وأصول الفقه، فهي في نظرهم تمثل التفكير المنهجي لدى المسلمين، فيجب على أي نشاط إصلاحي أو تنويري أن يبدأ بنقد المنهج، ثم ينطلق بعده لتفاصيل التراث وتطبيقاته(٢).

لقد اصطلح كثيرٌ من الباحثين على تسمية التوجه الذي يحمل هذه النزعة بـ "المدرسة العقلية الحديثة " في إشارةٍ إلى القدر المشترك الذي يلتقي عنده أتباع هذا التوجه وهو النزعة العقلية في التعاطي مع الدين

---

(١) من أتباع هذا المنهج/ جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد المراغي، ومحمود شلتوت. ومن المعاصرين/ حسن حنفي ومحمد الجابري، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، وحسن الترابي، وغيرهم.
انظر: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير للرومي ١/ ٧٠، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب للناصر (١٨٠)، الاتجاهات العقلانية الحديثة للعقل (١٩)، التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه للشهراني (٣/ ١٣).

(٢) انظر: التراث والحداثة للجابري ٢٦١ من النص إلى الواقع لحنفي ١/ ١٠، ١١.

والتراث، مع ملاحظة أن هناك تفاوتاً ظاهراً بين أتباع هذه المدرسة في النزعة للعقل، كما أن هذه التسمية تأتي موافقةً لما جرى عليه أغلب الباحثين في أصول هذه المدرسة، وإلا فإن هذه التسمية قد تشعر بالمدح أو التزكية لهذا المنهج مع أن واقعه خلاف ذلك؛ لأن العقل الصريح لا يصادم النقل الصحيح، ويؤيده أن أتباع هذا المنهج قد فتنوا بهذه التسمية وارتضوها علَماً على منهجهم(١).

كما أن هذا التوجه يمكن أن يحمل أتباعه صفة " العصرانيين " باعتبار مغالاتهم في تحكيم العصر أو الواقع في قبول الأحكام الشرعية أو تنزيلها على الواقع كما سيأتي(٢).

لقد كانت أوسع ممارسة نقدية شغلت أتباع هذا المنهج تلك التي نجدها في أصول الفقه، فقد اختار القوم أن يكون ميدان المواجهة مع منهج المعارف الإسلامية أو منهج التراث عموماً هو أصول الفقه، وعندما طالعوا هذا العلم انبهروا بما يحمله من إحكام المنهج، وترتيب الأفكار، والغوص في الحجاج، حتى إن حسن حنفي - من معاصري هذه المدرسة - تعجّب أن هذا العلم لم يدرّس في قسم الفلسفة بجامعة القاهرة إلا في بداية التسعينات الميلادية(٣).

إن اشتغال أتباع هذه المدرسة بنقد أصول الفقه يأتي في سياق إيمانهم بأن تجديد الدين - حسب المفهوم الذي يطرحونه للتجديد - يبدأ من داخل مناهجه وأفكاره القديمة، عن طريق تفكيك الترابط بين هذه المناهج

---

(١) انظر: الاتجاهات العقلانية الحديثة للعقل (٢٠)، التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه للشهراني ٣/ ١٠، وقد اعترض الشيخ جعفر شيخ إدريس على تسمية أتباع هذا المنهج بالعقلانيين، ورأى أن الأليق بحالهم تسميتهم أهل الأهواء، وذلك في كتابه (الإسلام لعصرنا) ص ٢٦ والمنشور في مجلة البيان، عدد (١٤١) جمادى الأولى، سنة ١٤٢٠هـ، نقلاً عن التحسين والتقبيح العقليان للشهراني ٣/ ٢١٤.

(٢) انظر: التحسين والتقبيح العقليان للشهراني ٣/ ١٠.

(٣) انظر: من النص إلى الواقع لحنفي ١/ ١٠، ١١، ١٢ هـ (٢).

والأفكار والعيش بداخلها، وتقديم الصورة الحداثية للدين من خلالها، فأما الرفض المطلق فلم يعد مجدياً.

يقول محمد عابد الجابري: " إن تطوير العقل العربي، أو الفكر العربي، أو تجديده، أو تكسير بنية الفكر القديم، يجب أن يتم من خلال ممارسة هذا الفكر القديم نفسه، من خلال العيش معه، من خلال نقده من الداخل، من خلال التعامل معه، لا من خلال رفضه رفضاً مطلقاً "(١).

لقد كانت أشهر المناهج الأصولية التي طالها المشروع العقلاني الحديث تلك التي تتعلق بضبط الاجتهاد في الشريعة، عن طريق نقد مفهوم الاجتهاد، ونقد تلك الضوابط التي ضيقت ممارسة الاجتهاد في حياة المسلمين، وجعلته يتأخر عن مسيرة الحضارة العلمية والصناعية الحديثة.

إن المتتبع لكلام أرباب المدرسة العقلية الحديثة عن الاجتهاد، والسياقات التي يبحثون الاجتهاد فيها، يمكن أن يدرك أنهم يتحدثون عن مفهومٍ واسع للاجتهاد يختلف كثيراً عن الاجتهاد في نظر علماء أصول الفقه؛ فهو اجتهادٌ في كل مجالات الدين، يتجاوز الظنيات إلى القطعيات، ويتجاوز مسائل الخلاف إلى مسائل الإجماع، ويتجاوز مسائل الفروع إلى مسائل الأصول(٢).

ثم إنه من جهةٍ أخرى ليس وظيفة المجتهدين فقط، بل يجب أن يكون على نطاقٍ أوسع مما رسمه علماء أصول الفقه في نطاق شروط الاجتهاد،

---

(١) التراث والحداثة ٢٦١.

(٢) انظر: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر للجابري ٥٧ نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبو زيد (٨٩)، مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد (٢٣٧)، حوار لا مواجهة لأحمد كمال أبو المجد (٤١، ٤٢)، تجديد أصول الفقه الإسلامي للترابي ٧ تجديد الفكر الإسلامي للترابي (١١)، مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين أدعياء التجديد المعاصرين للطحان (٢٤، ٢٥).

فالعامة يسهمون فيه، وأهل الخبرة، وأصحاب القرار السياسي، وهكذا، فكلّ مؤهلٌ لهذا المنصب[(١)].

لا يمكن أن نفهم الاجتهاد عند المدرسة العقلية الحديثة بعيداً عن مشروعهم العصراني؛ لأنهم عندما يتحدثون عن الاجتهاد فإنما يتحدثون عن فكرة العصرنة والتنوير - بزعمهم - بكل ما تحمله من أبعاد فكرية ومناهج نقدية وتحليلية، إنهم يحمّلون الاجتهاد في الشريعة مشروعَهم الفكري في نقد التراث، وتجديد الدين والمفاهيم الإسلامية بما يوافق العصر، ويساير متطلباته كما يقولون، ويستغلون مشروعية الاجتهاد في الشريعة ليكتسب مشروعهم في ظله المصداقية والموضوعية في الأوساط الإسلامية.

وهناك معالم عامة في مسيرة المدرسة العقلية مع الاجتهاد تؤكد تطابق المفهومين، مفهوم الاجتهاد، ومفهوم العصرنة والتنوير والتجديد، وسوف أذكرها فيما يلي:

أولاً: توسيع مجالات الاجتهاد:

نجد أن الاجتهاد عند مفكري هذه المدرسة لا يخص قضايا معينة من الدين كما هو عند الأصوليين، وإنما يدخل في كل أبواب الدين، القطعية والظنية، الإجماعية والخلافية، الأصولية والفروعية، بل إن حماسهم لفكرة الاجتهاد إنما يتركز عند النصوص القطعية والمسائل الأصولية، وسيأتي بسط ذلك في المبحث التالي.

فهذا يأتي في سياق موقف المنهج العقلاني من قضية تجديد الدين ونقد التراث، وأقرب وسيلة تحقق الغاية مع صبغة المشروعية هي الاجتهاد كما هو ظاهر.

(١) انظر: حوار لا مواجهة لأبي المجد (٦٢)، وجهة نظر للجابري (٥٨)، تجديد الفكر الإسلامي للترابي (٨٧، ٨٨).

ثانياً: التساهل في شروط الاجتهاد:

كان أبرز ما ميّز التناول الأصولي لقضية الاجتهاد هو تلك الضوابط والشروط التي تحْكُم العملية الاجتهادية، بل قد سبق وأشرتُ بأن منهج المصوبة كان من أكثر المناهج احتياطاً للاجتهاد فيما يتعلق بشروط من له أهلية الاجتهاد، وهذا جعل شروط الاجتهاد نقطة مفصلية في بحث الاجتهاد، فالحدّ الفاصل بين المقلد والمجتهد هي هذه الشروط، والحد الفاصل بين التوقيع عن الله والقول عليه بلا علم هي هذه الشروط.

ولكن أتباع المدرسة العقلية الحديثة لم يعتدوا بهذه الشروط، بل اختزلوها، وتهكموا من مشترطيها، ووصفوهم بالتنطع في هذا الباب، ورأوا أن الاجتهاد أقرب من ذلك.

يقول الدكتور حسن الترابي: " وتقدير أهلية الاجتهاد مسألة نسبية وإضافية، ولكن بعض الكتاب المتنطعين في الضبط والتحفظ يتوهمون أنها درجة معينة، تميز طبقة المجتهدين من عامة الفقهاء"(١).

ثم يقول: " فإذا عنينا بدرجة الاجتهاد مرتبة لها شرائط منضبطة، فما من شيء في دنيا العلم من هذا القبيل، وإنما أهلية الاجتهاد جملة مرنة من معايير العلم والالتزام، تشيع بين المسلمين؛ ليستعملوها في تقويم قادتهم الفكريين"(٢).

وقال في موضع آخر: " أما الشروط التي وضعت للاجتهاد، ابتداءً بما رآه الشافعي من العلم بالقرآن، وناسخه، ومنسوخه، والعلم بالسنة، ومعرفة مواضع الإجماع والخلاف، ومعرفة القياس ومقاصد الأحكام، هي شروطٌ حادثة كحدوث تدوين علم الأصول نفسه"(٣).

---

(١) تجديد أصول الفقه الإسلامي للترابي (٣٢).
(٢) المصدر السابق (٣٢، ٣٣).
(٣) رسالة في أصول التشريع الإسلامي للترابي (١٣) نقلاً عن العصرانيون للناصر (٢٤٢).

فهذا النص يختصر لنا موقف الترابي من شروط الاجتهاد، فهاهو يلغي الشروط الأساسية لأهلية الاجتهاد، وأيُّ أهلية تبقى إذا لم يكن المجتهد عالماً بالكتاب والسنة، والإجماع والخلاف؟!

وكذلك الدكتور محمد أركون يدعو إلى تجاوز المفهوم التقليدي للاجتهاد، وتجاوز القيود التي وضعها المنهج التقليدي، وحصر بسببها أهل الاجتهاد في فئةٍ خاصة، فيقول: "إن مسألة الاجتهاد معتبرة داخل تراث الفكر الإسلامي بصفتها امتيازاً يحتكره الفقهاء".[١]

ويقول الدكتور محمد عمارة - وهو يلتقي مع أتباع هذا المنهج في قدرٍ مشترك -: "فالاجتهاد إذن يجب أن يخرج وأن نخرج به من ذلك الإطار الضيق الذي عرفه تراثنا الفقهي، الذي لا يزال يفكر فيه دارسو الفقه، وقلة من الفقهاء، وكثرة من أشباه الفقهاء، فهؤلاء ليسوا وحدهم المطالبين بالاجتهاد، بل إن المطالب به هم علماء الأمة، وأهل الخبرة العالية فيها، وفي كل المجالات والتخصصات؛ لأن ميدانه الحقيقي هي أمور الدنيا، ونظم معيشتها، ونمط حضارة المسلمين، وليس إلحاق فروع الدين بأصولها؛ لأن هذه الأصول قد تمت بتمام الوحي، وتلك الفروع تدارسها الأقدمون بحثاً واجتهاداً"[٢].

فيلاحظ أن الدكتور عمارة أدخل في أهل الاجتهاد من ليس منهم، وأراد تجاوز شروط الاجتهاد، حيث وصف تناول الاجتهاد تحت مظلة هذه الشروط بالتناول الضيق، الذي ينبغي أن نتجاوزه لميدان الاجتهاد الواسع، وهذا يؤكد المفهوم الواسع الذي يُخرِج لنا الاجتهاد من خلاله.

وقد أصبح مفهوم الاجتهاد في ميزان المدرسة العقلية الحديثة مجرد

---

(١) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي لأركون (١١)، وانظر منه: (١٠٤-١٣٠)، وانظر: من التراث إلى الاجتهاد لزكي الميلاد (٢٧٨).

(٢) الإسلام والمستقبل لمحمد عمارة (٣٨).

أنموذج إسلامي لفكرة الحداثة الغربية كما يصوره أحد الباحثين بقوله: " ولقد وجدتُ أن المفهوم الذي يقارب مفهوم الحداثة عند الغرب في تجربة المسلمين الحضارية هو مفهوم الاجتهاد"(١).

وهذا مبنيٌ على تغليب النظر العقلي، وحرية التفكير في مفهوم الاجتهاد، بل وطرح الاجتهاد كمفهوم في مقابل التراث.

ويؤكد هذا المعنى قوله: " الاجتهاد هو أيضاً نظامٌ معرفي، ومنهج للتفكير والنظر الإسلامي بالمعنى الأعم والأشمل، يفترض أن يمارسه ويحكمه الإنسان المسلم، والمثقف، والمفكر، والفقيه المسلم في علاقته بالعلم والفكر والمعرفة"(٢).

ويقول الدكتور حسن حنفي: " الإسلام عن طريق الاجتهاد هو أكبر دين حداثي؛ لأنه يعطي الفرع شرعية الأصل، ويعترف بالزمان والمكان وبالتطور، وأن إجماع كل عصر غير ملزم للعصر القادم"(٣).

ثم يقول: " لدينا الاجتهاد، وهو اللفظ الذي أفضله، ولا أفضل لفظ الحداثة"(٤).

فانظر إلى هذا المفهوم الواسع الذي يطرحه للاجتهاد، والذي شمل نفي حجية الإجماع، فلا غرابة بناءً عليه أن يكون هو البديل للحداثة الغربية؛ لأن معياره الأول والأخير تغير الزمان والمكان والتطور، دون ضابط يميز مسائل الاجتهاد عن غيرها.

وقد ظهر من بعض النصوص السابقة أنهم يوسعون دائرة المجتهدين أيضاً، وهذه محصّلة منطقية لتمييع شروط الاجتهاد؛ لأن الحد الفاصل بين

---

(١) من التراث إلى التجديد لزكي الميلاد (٢٧٥).
(٢) المصدر السابق (٢٨١).
(٣) الخطاب الإسلامي المعاصر - محاورات فكرية - إعداد وحوار: وحيد تاجا(٦٢)، وانظر: من التراث إلى التجديد لزكي الميلاد (٢٧٦).
(٤) المصدر السابق (٦٢).

عامة الأمة وعلمائها، وبين أهل الخبرة وأهل الاجتهاد، إنما يكمن في هذه الشروط، فمتى ما أغفلت فقد أصبح الاجتهاد في الشريعة وظيفة الجميع.

والحقيقة أن عدم الحماس لشروط الاجتهاد عند أتباع هذه المدرسة منطقيٌ؛ لأنهم عندما يتكلمون عن الاجتهاد فإنما يتكلمون عن مشروع النهضة والتنوير والحداثة الذي يتبنونه، ويطلبون من الاجتهاد أن يحمله، ولا معنى لهذه الشروط عند التعاطي مع ذلك المشروع التنويري، فكأن المحصلة النهائية في ميزان هؤلاء أن المجتهد يساوي المفكر العقلاني أو العصراني، وهذا ظاهر في كثير من عباراتهم وأطروحاتهم، فأما الفقيه التقليدي فليس مقصوداً في هذا المشروع.

ثالثاً: الموقف من اجتهادات السابقين:

لم نجد أتباع المدرسة العقلية الحديثة يحتفون باجتهادات السابقين، بل وصفوا فقه السابقين بأنه فقه منعزل عن الحياة العامة، والواقع الاجتماعي والسياسي، واقتصر دور الفقهاء السابقين على النقاشات التي تدور في حلق العلم بين الشيخ والتلاميذ، وكانت المدونات الفقهية امتداداً لذلك؛ لذا فقد وصف بعضهم النتاج الفقهي القديم بأنه تجربة غير ملزمة[(١)].

وأكثر من ردد هذه القضية الدكتور حسن الترابي في كتابيه: تجديد أصول الفقه الإسلامي، وتجديد الفكر الإسلامي.

يقول في هذا السياق: " لا نكاد نجد في الفقه إلا أحكاماً لا يمكن أن تؤسس بناءً اقتصادياً للمجتمع الحديث، فإذن فكرنا الاعتقادي والفقهي قد تقادم، وينبغي أن يتجدد بالرجوع إلى الأصول مرةً أخرى"[(٢)].

---

(١) انظر: حوار لا مواجهة لأبي المجد (٢٠٦، ٢٠٧)، من التراث إلى الاجتهاد لزكي الميلاد (٢٥٦)، التراث والحداثة للجابري (٣٨، ٣٩)، تجديد أصول الفقه الإسلامي للترابي (١٥، ١٦)، تجديد الفكر الإسلامي للترابي (١٣ - ١٩).

(٢) تجديد الفكر الإسلامي (١٣).

وكثيراً ما يتهم الترابي التراث الفقهي بالإغراق في فقه الأفراد على حساب فقه الحياة العامة للأمة، وشؤونها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهذا في نظره مسوغ مقنع للمناداة باطراح ذلك التراث بالجملة(١).

والحقيقة أن هذا حكم مجحف وغير منصف؛ لأن اجتهادات السابقين مازالت وستبقى الرافد الأوفر والأوفى لدراسة النوازل المعاصرة، وتأسيس النظريات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها، نعم قد يعاب الركون إلى التقليد في التعامل مع ذلك التراث وإغفال الاجتهاد من أهله، ولكن هذا ليس عيباً في التراث ونتاج اجتهادات السابقين، وإنما يكمن الخلل في قصور الهمم عن تحصيل أهلية الاجتهاد، أو التثاقل عن الاجتهاد من أهله اكتفاءً بالتخريج على اجتهادات السابقين والاتكاء عليها، وحيث حصل الاجتهاد من أهله فلا غنى لمجتهدٍ مهما بلغ علمه وفهمه عن الإفادة من تجربة السابقين، ودراسة الأشباه والنظائر، والاستئناس بفتاويهم في نوازل عصورهم، فهذا هو طريق الاجتهاد الصحيح الذي ينبغي أن يُسلك في هذا العصر.

كما أن اتهام فقه السلف بالتركيز على فقه الأفراد على حساب قضايا الأمة والحياة العامة غير دقيق، والواقع يكذّبه؛ لأن المتأمل لما سطره الفقهاء في أحكام السياسة الشرعية، والأحكام السلطانية، يجد أن القضايا العامة كانت لها الصدارة في الطرح الفقهي القديم، بل إن النظريات الاقتصادية والاجتماعية يمكن أن تستل من كلامهم في أبواب فقه الأفراد كما في المعاملات والنكاح وفقه الأسرة عموماً.

ويقول أحمد أبو المجد: " أما اجتهاد القدماء من السلف فإنه يظل تجربة غير ملزمة... والتراث تجارب، واجتهاد السلف سوابق، والحاضر

---

(١) انظر: تجديد أصول الفقه الإسلامي للترابي (١٥، ١٦)، تجديد الفكر الإسلامي (١٨، ١٩).

لا يصلح له إلا اجتهاد جديد"[١].

والحقيقة أن هذا الموقف من اجتهادات السابقين يأتي امتداداً للموقف من شروط الاجتهاد المتقدم، ولاشك أن ثوب الاجتهاد الذي لبسه أرباب هذه المدرسة أوسع من ذلك الذي أنتج هذه الثروة الفقهية العظيمة، والذي جاء منضبطاً غير منفلت، أما اليوم فالمقصد هو اجتهاد منفلت وغير منضبط، اجتهادٌ لا يحتكم إلى أصول كما كان اجتهاد السابقين.

فيتبين أن رفض اجتهاد المتقدمين رفضٌ للمنهج الذي انطلق منه، ودعوةٌ إلى منهج أوسع، يكفل تحقيق المشروع العصراني تحت مظلة الاجتهاد.

رابعاً: تجاوز مناهج الاجتهاد عند الأصوليين:

يلاحظ على أتباع المدرسة العقلية تبرمهم الدائم من تلك الأصول والقواعد التي وضعها المتقدمون لاستنباط الأحكام الشرعية، وقد كانت أول خطوة لتجاوز تلك الأصول والقواعد الدعوة لفتح الاجتهاد في أصول الفقه؛ وذلك تمهيداً لتجاوز هذه المناهج التي رسمها المتقدمون، وسلكها المجتهدون الأوائل في الاستنباط، وستأتي الإشارة لهذا الجانب في المبحث التالي.

وفي هذا الصدد نجد أنهم سلطوا مناهج النقد وتحليل الخطاب الحديثة على النصوص الشرعية، وكأنهم بهذا يقومون بإحلال مناهج جديدة لقراءة النص الشرعي وتأويله بدلاً عن مناهج تفسير النصوص التي يبحثها الأصوليون في دلالات الألفاظ، وسيأتي بسط ذلك في المبحث التالي أيضاً.

وهذا كله يؤكد أنهم يتحدثون عن اجتهاد لا يحمل من اجتهاد

---

(١) حوار لا مواجهة (٢٠٦، ٢٠٧).

المتقدمين سوى الشكل أو الاسم فقط، فأما المضمون فهو إحلال منهجي، وثورة على التراث، ونسف لمناهج الاستدلال، ومصادرة لدلالات النصوص القطعية، وهذا كله سيتضح مع استكمال البحث مع أتباع هذه المدرسة.

خامساً: تحميل الاجتهاد ما لا يحتمل:

كلما سنحت فرصة للكلام عن قضايا الإصلاح والنهضة والتجديد نجد المفكر العقلاني يقحم الكلام عن الاجتهاد، وكأنه المسؤول الأول والأخير عن تخلف الأمة، وتأخر مشروعها الحضاري والنهضوي، وهذا الأمر ظاهر في كتابات القوم ولا يحتاج لجهد حتى تقف عليه[1].

والسبب في ذلك أنهم يضمّنون الاجتهاد معنى واسعاً يبدأ من التراث النصي، وينتهي بالمنهج، أعني منهج التعامل مع هذا التراث، ويحمّلون نظرية الاجتهاد التقليدي مسؤولية إقصاء العقل في مقابل النص، ثم في مقابل الحضارة كما يزعمون، ويرون أن مشروعهم العصراني لن يحمله ذلك الاجتهاد التقليدي بمناهجه التقليدية المرتمية في أحضان النص، فلابد إذن من اتهام الاجتهاد أنه المسؤول الأول والأخير عن تأخر العقل العربي والمسلم، وتأخر مشروع النهضة، إلى أن يتنازل الجميع فيرضوا بإحلالٍ منهجي ينقل المجتهد أو المفكر من الكلام في الظنيات أو الاجتهاديات إلى الكلام في الدين عموماً بما في ذلك النصوص، ثم يأتي مشجبهم: النص هو المقدس، أما فهم النص فهو جهد بشري، ونحو هذه العبارات[2]

---

(١) انظر: الفكر الإسلامي نقدٌ واجتهاد لأركون (١٦، ١٧)، التراث والحداثة للجابري (١٠٤، ١٠٥)، تجديد الفكر الإسلامي للترابي (١٣)، نقد الخطاب الديني (١١)، مفهوم النص (١٠)، النص والسلطة والحقيقة (١٤) كلها لنصر حامد أبو زيد، من التراث إلى الاجتهاد لزكي الميلاد (٢٧٦، ٢٧٧).

(٢) انظر: نقد الخطاب الديني (٥٥)، النص والسلطة والحقيقة (١٣) كلاهما لنصر أبو زيد، الدين واحتكار الحقيقة لواثق غازي (٣٠، ٣١).

وسيأتي مزيد بيان لهذا الجانب، وإنما ذكرتُ طرفاً هنا لمناسبة الكلام عن مفهوم الاجتهاد عند القوم.

والحقيقة أن الاجتهاد في ظل المفهوم الأصولي لا يتحمل مسؤولية تخلف مشروع النهضة، لأن هناك عوامل ثقافية واجتماعية وسياسية، تتداخل حين الكلام عن هذا المشروع، وليس من الإنصاف أن يحمل الفقهاء والمجتهدون المسؤولية وحدهم في هذه القضية.

والخلاصة مما تقدم أن مفهوم الاجتهاد الذي يطرحه أتباع المدرسة العقلية الحديثة يحمل مشروع الثورة على النص، والثورة على التراث، وتجاوز مناهج الاستدلال، وتحويل قضية الدين إلى قضية عامة يحق لكل فردٍ أن يسهم في نقدها وتقويمها، ولذا لا غرابة أن يلد هذا المفهوم القول بتاريخية النص الديني، وأنه منتج ثقافي تسلط عليه مناهج النقد والتحليل الحديثة، كما تسلط على القصيدة أو القصة، وسيأتي عرض هذه الرؤية في المبحثين التاليين إن شاء الله تعالى.



المبحث الثاني

مجالات الاجتهاد عند المدرسة العقلية الحديثة

يتضح من خلال المفهوم السابق للاجتهاد عند المدرسة العقلية الحديثة أن له مجالات واسعة جداً، فهو يتجاوز الظنيات إلى القطعيات، والفروع إلى الأصول، ويتجاوز مسائل الخلاف إلى مسائل الإجماع، ثم تتسع مجالات الاجتهاد من جهة المجتهدين، فالجميع مطالب بالإسهام في مشروع الاجتهاد، دون ربطه بضابط أو شرط.

والذي يظهر لي أن هذه النظرة الواسعة للاجتهاد تقصد غاية واحدة، وهي الدليل القطعي، أو المسائل القطعية في الدين؛ لأن المشروع العصراني يصطدم بتلك المسائل أو الأصول المحسومة في الثقافة الدينية، فمهما كان مشروع الاجتهاد التقليدي فاعلاً فما عساه أن يصنع تجاهها؟! لأنها في ميزانه ليست داخلة تحت فاعليته، ولكنها من جهة أخرى يجب ألا تبقى عائقاً لمشروع التنوير والحداثة الذي يتبنونه.

بل قد صرح كثيرٌ منهم بأن حضارة المسلمين هي حضارة النص، فمن هنا يجب أن يتم التركيز على إعادة قراءة النص؛ إيماناً بأنه قابل لتعدد القراءة وإعادة الإنتاج:

يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: " وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة النص، بمعنى أنها حضارةٌ أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل النص فيه"[(١)].

---

(١) مفهوم النص (٩).

ثم يقول: " إن البحث عن مفهوم النص ليس مجرد رحلة فكرية في التراث، ولكنه فوق ذلك يبحث عن البُعد المفقود في هذا التراث، وهو البعد الذي يمكن أن يساعدنا على الاقتراب من صياغة الوعي العلمي بهذا التراث "[١].

ثم يقرّ بأن هذا المشروع يقف وراءه جيلٌ لا يمت للمجتهدين وأهل النظر في الشريعة بصلة فيقول: " لقد تنبه جيل الليبراليين المجددين لأهمية هذا البعد في تراثنا، ولكن صيحاتهم وتنبيهاتهم ذهبت أدراج الرياح؛ لأن ثمة قوى في الواقع الثقافي والاجتماعي لا تريد تحقيق الوعي العلمي بالتراث؛ لأن من شأنه أن يسحب الأرض من تحت توجيهاتهم الأيديولوجية لهذا التراث "[٢].

ويقول أحد أتباع هذا المنهج: " إن الحضارة الإسلامية قد وصفت بأنها حضارة النص، لأنها قامت في أصولها الأولى على نصٍ تأسيسي هو القرآن الكريم، ولم يكن القرآن نصاً عادياً في وعي المسلمين، لأنهم يعتقدون أنه كلام الله المنزل بواسطة الوحي، لذلك كان عندهم ذا مشروعية عليا لا ينازعه فيها مصدرٌ آخر، غير أنه كان نصاً إشكالياً، ليس بسبب ما فيه من متشابهات فحسب، بل لأنه ثري ومتعدد المعنى، أي أنه قابل لتعدد القراءات؛ إذ إن بنيته اللغوية تستحث الذهن على اقتحام مغامرة التفسير في مستوى أول ثم التأويل في مستوى أرقى، فهو ظاهرة لغوية ذات بعد غيبي يمتزج فيها القدسي بالثقافي، صيغت معانيه الغيبية بلغة منحوتة اصطلح عليها بشرٌ هُمْ العرب، لذلك كان المعنى الغيبي المفارق يفيض على اللفظ اللغوي الذي تعارف عليه أهل اللغة، أي أن المدلول كان أوسع من الدال، أو كان المعنى فيه أوسع من الكلمات، وإذا كان مصدر القرآن الكريم غيبياً مطلقاً فإن الإنسان محكوم بأن يقرأه في ضوء نسبيته، وفي إطار معارفه

(١) المصدر السابق (١٠).

(٢) المصدر السابق (١٠).

وظروفه التاريخية المتحولة، ومن هنا تعددت القراءات للنص القرآني الكريم، بحسب تعدد منطلقات القراءة، فكانت القراءات الفقهية اللغوية المتخصصة، والقراءات الفلسفية الإشكالية"[1].

ومن هذا المنطلق كان أمام المدرسة العقلية الحديثة خطوتان في طريق فتح باب الاجتهاد في النصوص، الخطوة الأولى تتعلق بمنهج الاجتهاد عموماً، والخطوة الثانية تتعلق بمنهج الاجتهاد في النص ذاته بعد تمهيد الطريق في الخطوة الأولى لفكرة الاجتهاد فيه، وسوف أحاول توضيح هاتين الخطوتين فيما يلي:

الخطوة الأولى: المدرسة العقلية الحديثة ومنهج الاجتهاد:

المتأمل لموقف أتباع المدرسة العقلية الحديثة من منهج الاجتهاد وطرق الاستنباط يجد أن جهودهم تركزت في جهتين مختلفتين، ربما عبرت كل جهةٍ عن مرحلةٍ معينة من دراساتهم لمناهج الاجتهاد، وموقفهم منها، وربما تكون الجهة الثانية مرحلة متقدمة للجهة الأولى، وسوف أوضح ذلك فيما يلي:

الجهة الأولى: محاولة إسقاط منهج الاجتهاد من داخله، وذلك عن طريق تبني آراء شاذة طرحت في التراث الأصولي، أو توسيع العمل ببعض الأصول التي ثبتت لها الحجية من حيث الأصل.

وهذا الموقف من الاجتهاد يبرز عند أتباع المدرسة العقلانية الحديثة الأوائل، وذلك في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث بدأت المحاولات لإعادة قراءة التراث وطرح مشروعات فكرية تحاول

(١) من ورقة العمل التي قدمها يوسف بن سليمان للندوة العلمية حول قراءة النص القرآني قديماً وحديثاً - جامعة الزيتونة - تونس - بالتعاون بين المعهد العالي للحضارة الإسلامية ووحدة بحث مقارنة الأديان.
انظر: موقع المعهد العالي للحضارة الإسلامية على الشبكة العنكبوتية: http://www.isci.rnu.tn

التوفيق بين النص الشرعي والحضارة الغربية، فكانت أطروحات محمد عبده، وجمال الدين الأفغاني، ورفاعة الطهطاوي، وقاسم أمين، وغيرهم، فكانوا ينادون بتجديد الاجتهاد من داخل محيط التداول الإسلامي، عن طريق توسيع العمل بالمصالح، وتوسيع العمل بالتأويل، وتوسيع مفهوم قاعدة: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان، وغيرها من الأصول التي تكتسب الحجية من حيث الأصل، ثم يتم تجاوز حدود الاجتهاد من خلال بعض مناهجه(١).

وسوف أشير فيما يلي لبعض أصول المدرسة العقلية الحديثة، والتي تأتي في سياق محاولة تجاوز منهج الاجتهاد، وإسقاطه من الداخل، فأقول وبالله التوفيق:

أ. توسيع العمل بالمصالح:

يظهر عند أتباع المدرسة العقلية الاحتفاء بالمصالح، وتوسيع العمل بها حتى مع معارضة النصوص، وقد تمسكوا في هذا السياق بظاهرِ رأيٍ ينسبه بعض المعاصرين لنجم الدين الطوفي الحنبلي(٢)، حيث جعلَ المصلحة مقدمة على النص في باب المعاملات، وهذا ما جعل الشيخ محمد رشيد رضا يفرد عنواناً كاملاً في مجلة المنار بقوله: " أدلة الشرع وتقديم المصلحة في المعاملات على النص "(٣).

وقد قال في بيان تفرّد الطوفي في بحث المصالح: " لم أرَ في كلام علماء المشارقة من أطنب في بحث المصالح مثل الإمام نجم الدين الطوفي الحنبلي، المتوفى سنة ٧١٦ هـ"(٤).

---

(١) انظر: الاتجاهات العقلانية الحديثة للعقل (١٩)، العصرانية للزنيدي (٢٤)، من التراث إلى الاجتهاد لزكي الميلاد (٤٧).

(٢) انظر: التعيين في شرح الأربعين (٢٣٨)، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي لمصطفى زيد (١٣٥)، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية للبوطي (٢٠٢).

(٣) مقدمة أحمد بن عبدالرحيم السايح على رسالة في رعاية المصلحة للطوفي (٨).

(٤) يسر الإسلام وأصول التشريع العام لمحمد رشيد رضا (٧١).

وكذلك نجد موقف حسن الترابي حينما ينادي بتغليب العمل بالأصول الواسعة يميل إلى تحكيم المصالح في موارد النصوص؛ لأنها تتسم بالسعة والمرونة، فيقول: " كان أشهر عهدٍ تشريعي رعى مصالح الأمة العامة رعايةً شاملة بعد عهد النبي هو عهد عمر بن الخطاب ﷺ، ولئن لم يكن الإمام عمر قد اتخذ لنفسه منهجاً أصولياً معلَناً، فإن لنا أن نستنبط من اجتهاداته المختلفة منهجاً أصولياً معلناً، يتسم بالسعة والمرونة "(١).

وهو نجده يتخذ موقفاً خاصاً من القياس الأصولي بشروطه وضوابطه، ويسمي المصالح قياساً واسعاً، ثم يقول: " أما القياس الإجمالي الأوسع، أو قياس المصالح المرسلة، فهو درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام؛ إذ نأخذ جملة من أحكام الدين، منسوبةً إلى جملة الواقع التي تنزل فيه، ونستنبط من ذلك مصالح عامة "(٢).

ويقول في موضع آخر ما يؤكد موقفه من تعارض النصوص والمصالح: " ثم يلزم النظر إلى واقع التطبيق؛ لأن الفهم الذي يتبادر إليك من النصوص نظراً قد تلفيه عند التطبيق مؤدياً إلى حرجٍ عظيم، أو محدثاً من التأثير ما يأباه نصٌ آخر، أو مصلحة أخرى مقدرة في الدين، فلابد من النظر في الأسباب والعواقب والمصالح، ولاسيما في مجال الأحكام المتعلقة بالحياة العامة، حيث لا يغني المنهج التفسيري وحده، وحيث التطبيق وما يؤدي إليه من تصور أكمل للمصالح والمقاصد أمرٌ لازم "(٣).

ويقول راشد الغنوشي: " يمكن على أساس المصلحة تعليق العمل بنصٍّ ظني "(٤).

فإذن يصبح العمل بالمصالح في مورد النصوص سائغاً، ويدخل في

---

(١) تجديد أصول الفقه الإسلامي للترابي (١٧).

(٢) المصدر السابق (٢٦).

(٣) تجديد أصول الدين للترابي (٢٩).

(٤) الحريات العامة في الإسلام للغنوشي (٢٤١).

دائرة الاجتهاد، وهذا تجاوزٌ صريح لمنهج الاجتهاد عند إعمال المصلحة، والذي يقدم النصوص على المصالح المتوهمة عند التعارض.

ب. تضييق حجية الإجماع:

لقد بات من الأمور المسلمة عند علماء الأصول أن المجتهد يجب عليه حتى تكون له أهلية الاجتهاد أن يعلم مسائل الإجماع ومسائل الخلاف، حتى لا يقع في خرق إجماع انعقد قبل اجتهاده في المسألة، وهذا المنهج في رسم طريق الاجتهاد لم يسلم به أتباع المدرسة العقلية الحديثة؛ لأنهم يريدون توسيع العمل بالرأي والاجتهاد حتى في مواطن الإجماع.

ومن هنا فقد قسم بعضهم الإجماع من جهة المستند إلى قسمين:

القسم الأول: الإجماع المستند إلى النص.

والقسم الثاني: الإجماع المستند إلى الاجتهاد.

فقال بالحجية في الأول دون الثاني.

يقول عبدالمنعم النمر: " نرى أن الإجماع القائم على اجتهادٍ بحت، ولا نص فيه

- حتى وإن حصل في العهد الأول قبل تفرق الصحابة - لا يمنع العقول أن تجتهد هي كذلك فيه فيما بعد، ولا يمنع المجتهدين أن يروا فيه رأياً غير ما رآه الأولون باجتهادهم، فمادام الأمر يرجع إلى العقل والاجتهاد، فهو باستمرار معروضٌ على العقول في كل زمن"[1].

ويقول محمد الشرقاوي عن القسم الثاني: " إن الحكم في النوع الثاني - وهو النوع الاجتهادي - وإن خالف جميع الآراء والمذاهب الإسلامية، فإنه مادام تحرى العدل والمصلحة، لا اتباع الهوى والشهوة،

---

(١) الاجتهاد لعبدالمنعم النمر (٦٠).

فإن الإسلام لا يمنعه ولا يمقته"[١].

ويشير محمد البهي إلى أن حجية الإجماع لا تتجاوز كونه دليلاً فقهياً، في إيماءة إلى جواز مخالفته بالاجتهاد، فيقول: " إن الإجماع في الإسلام كان دليلاً فقهياً، وليس سلطة تُمارس، وتَفرِض الطاعة"[٢].

ويقلل بعض أتباع هذه المدرسة من حجية الإجماع حينما يحرّف مفهومه، فيدخل فيه من ليس من أهل الاجتهاد، كالعوام، وأهل الخبرة، ونحوهم.

فمثلاً نجد الإجماع في نظر حسن الترابي يتعلق بفكرة شبيهة بالاستفتاء الحديث، الذي يسهم فيه الجميع، بحيث تطرح الآراء الفقهية للعوام، ثم يرصد الرأي الذي يلتقي عنده العوام باختيارهم فيكون واجباً وملزماً ![٣]

يقول توضيحاً لذلك: " وصورته أن يرجع عامة المسلمين إلى فقهائهم وقادتهم وأن يستفتوهم في أمر الدين، وأن يقترح عليهم أولئك القادة وجوهاً من وجوه التدين المتاحة، ولكن هذه الاقتراحات ليست لها صفة الإلزام، حتى إذا اختار منها المسلمون مذهباً، أو رأياً معيناً، وأضفوا عليه بإجماعهم صفة الإلزام، أصبح ذلك واجب الاتباع"[٤].

وأنى لهذا الإجماع أن يتحقق، وقد أنيط باختيار العوام؟!

ويقول: " يمكن أن نحتكم إلى الرأي العام المسلم، ونطمئن على سلامة فطرة المسلمين، حتى ولو كانوا جهالاً، في أن يضبطوا مدى الاختلاف ومجال التفرق"[٥].

---

(١) التطور روح الشريعة للشرقاوي (١٨٠).

(٢) الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر للبهي (٣٣٠).

(٣) انظر: تجديد أصول الفقه الإسلامي للترابي (١١)، تجديد الفكر الإسلامي للترابي (٩٠).

(٤) تجديد الفكر الإسلامي للترابي (٤٦).

(٥) المصدر السابق (٩٨).

فهذا كله يؤكد أن أتباع المدرسة العقلية الحديثة يتخذون موقفاً خاصاً من الإجماع، ويحاولون قصر حجيته وتضييقها، وفتح باب الاجتهاد معه، وهو تصور شاملٌ عند أغلب أتباع هذا المنهج.

ج. توسيع مفهوم المتغير في الشريعة:

لم ينكر علماء الأصول أن الأحكام الاجتهادية قد تتغير تبعاً لتغير العادات والأعراف فيما بني عليهما، أو تغير المصالح والمفاسد المترتبة عليها، وهذا المعنى لا يرد إلا في الأدلة الظنية، وموارد الاجتهاد، فأما الأدلة القطعية فلا يشملها هذا التقعيد.

ولكن أتباع المدرسة العقلية الحديثة يطرحون مفهوماً جديداً لتغير الأحكام الشرعية تبعاً لتغير العادات والأعراف، أو المصالح والمفاسد، وهو مفهوم الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية، وهذا المفهوم يتجاوز مفهوم تغير الاجتهاد عند الأصوليين؛ لأن المتغير على هذا المفهوم يتجاوز الدليل الظني ليصل إلى القطعي، وبناءً عليه فالأحكام الشرعية التي ثبتت بأدلة قطعية تنقسم إلى قسمين:

الأول: أحكام تتعلق بالثوابت الدينية، كأمور الغيب، والشعائر الدينية، والأمور التعبدية عموماً، فهذه الأحكام لا مجال للاجتهاد فيها، ولا يصح القول بتغيرها.

والقسم الثاني: أحكام تتعلق بأمور دنيوية مرتبطة بالمصالح، ومعللة بعلل غائية يدركها المجتهدون، فهذه مجالٌ للاجتهاد، وتغير الاجتهاد، حتى وإن ثبتت في أول الأمر بدليلٍ قطعي(١).

وكأن مفهوم الثابت والمتغير يُطرَح بديلاً لمفهوم القطعي والظني؛

---

(١) انظر: النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتأريخية لمحمد عمارة (٤١)، الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين للزهراني ٢/ ٦٤٠ الثبات والشمول في الشريعة للسفياني (٤٤٩)، العصرانيون للناصر (٢٤٩).

لتوسيع دائرة الاجتهاد لتشمل القطعيات، بدعوى كونها أحكاماً متغيرة.

يقول الدكتور محمد عمارة عن القسم الثاني الذي يدخله الاجتهاد: "أما النصوص قطعية الدلالة والثبوت، والتي تعلقت بأمورٍ هي من الفروع الدينية، ومن المتغيرات فيها، والمعللة بعلةٍ غائية، فتلك هي التي يثير الموقف منها اللبس الذي نعالجه الآن، وفي اعتقادي أن هذا اللبس قائمٌ في نطاق عوام الفكر الإسلامي وحدهم؛ لأنه - كما سنرى - ليس له منطق أو حجة أو أساس، فالنصوص الدينية التي جاءت بها الرسالة لتحقيق مصالح العباد في فروع المتغيرات الدنيوية ليست - كما تشهد بذلك بداهة الفطرة - ليست مرادة لذاتها، وإنما هي مرادة لعللها وغاياتها ومقاصدها، وهي تحقيق مصالح العباد، فهي- أي أحكامها المستنبطة منها - تدور مع هذه العلل الغائية - المصالح - وجوداً وعدماً"[(١)].

ثم يقول في ذات السياق: " فوجود النص لم يمنع من الاجتهاد الذي يثمر حكماً جديداً، يحقق المصلحة، التي هي الغاية من هذا النص المتعلق بالمتغيرات الدنيوية في الفروع".[(٢)].

ومحاولة ترسيخ هذا المنهج ليكون حاكماً لقضايا تغير الاجتهاد يمثل سمة بارزة في أصول المدرسة العقلية الحديثة، وهو في النهاية يؤول إلى تحكيم الاجتهاد في القطعيات، وتبريره بكون أحكامها من المتغيرات وليس من الثوابت.

فهذه نماذج من أصول المدرسة العقلية الحديثة تؤكد محاولة تجاوز مناهج الاجتهاد من داخله، لتصل في النهاية إلى تمييع هذه الأصول، وتوسيع دائرة العمل بالاجتهاد في الشريعة في ظل سعة هذه الأصول وعدم انضباطها.

---

(١) النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتأريخية لعمارة (٤١، ٤٢).

(٢) المصدر السابق (٤٢).

الجهة الثانية: محاولة إسقاط منهج الاجتهاد من خارجه، وذلك عن طريق الدعوة لإعادة رسم منهج الاجتهاد، أو بعبارة أخرى الدعوة للاجتهاد في منهج الاجتهاد، وهذه الجهة يمكن أن نحصرها في فكرتين يطرحهما أتباع المدرسة العقلية الحديثة:

الفكرة الأولى: الدعوة لفتح باب الاجتهاد في أصول الفقه:

لاشك أن علماء الأصول قد وعوا أهمية أصول الفقه بالنسبة للعلوم الشرعية؛ إذ هو يمثل المنهج بالنسبة لجميع المعارف والعلوم الإسلامية، وليس فقط المنهج للاجتهاد في الأحكام الشرعية، ولعل هذا المعنى هو الذي دفع بعض الأصوليين للقول بقطعية المناهج الأصولية، وقطعية دلالاتها، وهذا مؤداه أن لا اجتهاد فيها، على أن من خالفهم في ذلك لم يقل بظنية تلك المناهج جميعها، وإنما نسب الظنية لبعضها، وهذا معناه أنه لم يقل أحدٌ من العلماء بظنية أصول الفقه، وفتح باب الاجتهاد فيه بهذا الإطلاق، وقد سبق بسط ذلك فيما تقدم من هذا العمل[١].

فأما أرباب المدرسة العقلية الحديثة فقد تنامت في أوساطهم الدعوات لفتح باب الاجتهاد في أصول الفقه، وإعادة رسم مناهج جديدة للتفكير والنظر في الشريعة، معللين ذلك بأن الظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية التي رُسمت هذه المناهج تحت تأثيرها قد تغيرت، فكان من حق المناهج أن تتغير أيضاً، تبعاً لتغير المؤثرات فيها[٢].

يقول حسن الترابي: " علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء؛ لأنه مطبوعٌ بأثر

---

(١) انظر: ص (١٩٠) من هذه الرسالة.

(٢) انظر: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر للجابري (٥٧)، تجديد أصول الفقه للترابي (٧)، حوار لا مواجهة لمحمد كمال أبو المجد (٤١، ٤٢)، اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر لحمد الجمال ١/ ٢٩٣ العصرانيون للناصر (٢٣٩)، مفهوم التجديد للطحان (٩ - ١٥).

الظروف التأريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي"(١).

ويمكن أن نجعل الدعوة لفتح باب الاجتهاد في أصول الفقه هي الخطوة الأولى التي مهدت لإحلال مناهج بديلة لتلك المناهج المسطرة في كتب أصول الفقه.

الفكرة الثانية: محاولة الاستغناء عن مناهج الاجتهاد بمناهج أخرى حديثة:

جاءت هذه الخطوة استجابة للدعوات المتكررة لفتح باب الاجتهاد في أصول الفقه؛ لأن تغيير المناهج الأصولية، وإحلال مناهج أخرى بديلة عنها لفهم الشريعة يعبر عن السقف الأعلى لممارسة الاجتهاد في أصول الفقه؛ فكأنه نتج عن إعادة الاجتهاد في تلك المناهج القديمة الحكم بعدم صلاحيتها لهذا العصر، وأنه بات من الواجب استعمال قواعد أخرى، أو استيراد مناهج أكثر حداثة تعين المجتهدين على فهم مراد الشارع وغاياته، أو ما يسمونه (فقه تنزيل النص على الواقع).

ولي أن أقول إن هذه الفكرة تمثل الثمرة والغاية في مشروع المدرسة العقلية الحديثة لتوسيع مجالات الاجتهاد؛ لأن الغاية المستهدفة هي النصوص القطعية، حيث بدأت المناداة بوضع مناهج جديدة لتأويل النص الديني، أو إعادة قراءته كما يقولون، بعيداً عن منهج التأويل التقليدي، والذي تحفه شروط وضوابط جعلته عاجزاً عن إعادة قراءة النصوص القطعية، وحصرت مجاله في الظنيات، أو كما يسميها الأصوليون: الظواهر.

وأشهر هذه المناهج الجديدة هي تلك المناهج التي حاول أتباع المدرسة العقلية الحديثة إسقاطها على النص الشرعي، وكلها ترجع إلى نسف منهج تفسير النصوص عند الأصوليين، والذي يبحثونه تحت ما يعرف

---

(١) تجديد أصول الفقه الإسلامي للترابي (١٣).

بـ" دلالات الألفاظ " والاستعاضة عنه ببعض المناهج أو الأدوات النقدية والتحليلية الحديثة تحت مشروع إعادة قراءة النص الديني.

ومن هنا جاءت الخطوة الثانية عند أتباع هذه المدرسة في طريق فتح باب الاجتهاد في النصوص القطعية، وهي محل الحديث فيما يلي.

الخطوة الثانية: تأويل النص عند المدرسة العقلية الحديثة:[(١)]

المراد بالنص الذي يسلط عليه التأويل عند أتباع المدرسة العقلية الحديثة النص الشرعي مطلقاً، سواءً أكان قطعياً أم ظنياً، فمع أن علماء أصول الفقه يطلقون النص على ما لا يحتمل التأويل، أو ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، فإن أتباع هذا المنهج يفتحون باب التأويل حتى في القطعيات كما سيظهر فيما يلي[(٢)] ثم إنه ليس تأويلاً يحاول الوقوف عند المعنى الراجح الذي دل عليه النص، وإنما هو تأويل ينطلق من الإيمان بتعدد المعاني التي يدل عليها هذا النص، لأن النص لا سلطة له على المعنى، وإنما المعاني تفصح عن نفسها من خلال هذا النص تبعاً لمتغيرات اجتماعية وثقافية وتأريخية، فهذا هو الميزان الذي يقوم عليه تأويل القوم[(٣)] فهو باختصار قلبٌ لمنهج التأويل عند الأصوليين، والذي يقوم على أساس اعتقاد دلالة معينة للدليل الظني، ولكنه يحتمل معها معناً آخر، فيأتي التأويل طلباً لترجيح المعنى المراد من الدليل؛ ولذا لم يستقم استعمال التأويل في القطعيات؛ لأن دلالاتها قطعية لا تحتمل معنى آخر، فهي

---

(١) تأويل النص عند المدرسة العقلية الحديثة بحثٌ واسعٌ ومتشعب، وقد تحصلَتْ عندي في هذا الجانب مادة علمية غزيرة جداً، ولا يمكن استيعابها في هذا السياق من بحث أثر التصويب والتخطئة في أصول الفقه؛ لذا سوف أحاول الإشارة لمعالم هذا المنهج على وجهٍ يحقق الغرض من دراسته في سياق مسألة التصويب والتخطئة، ولعل الله أن يهيء دراسةً مستقلة تتناوله تحليلاً ونقدا وموازنة مع منهج التأويل عند علماء أصول الفقه.

(٢) انظر: نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبو زيد (٨٩)، الخطاب والتأويل لنصر أبو زيد (٦٢، ٦٣).

(٣) انظر: نقد النص ١٣٣ نقد الحقيقة ٥ - ٧ التأويل والحقيقة ١٤ كلها لعلي حرب.

جاءت مفسَّرة لا تحتمل التفسير أو التأويل[١].

وعند التأمل في موقفهم من تأويل النص الديني فإننا نجد أنهم يحاولون إحلال منهج جديد لتفسير النصوص، مستفاد من بعض المناهج الحديثة المستعملة في نقد وتحليل النصوص الأدبية؛ ولذا وجد من ينادي بإعادة قراءة النص الديني، أو أنسنة الدين كما يقولون، أو استخدام المناهج والأدوات المعرفية الحديثة في إعادة قراءة هذا النص[٢].

وهذه الدعوة بدأت تظهر بجلاء عند الكثير من المشتغلين في الحقل اللساني أو الحقول المعرفية المختلفة في عالمنا العربي، والذين يصرون على نقل ما وصلت إليه اللسانيات الغربية في تعاملها مع النصوص المختلفة، وتطبيقها على نصوصنا الأدبية والدينية، ثم نشطت هذه الفكرة كمشروع تبناه بعض أتباع المدرسة العقلية الحديثة كمحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، ومحمد شحرور، والطيب التيزيني، وغيرهم[٣].

ولما كانت للنص القرآني قداسة يتفرد بها عن النصوص الأخرى في الوعي الإسلامي، فإن الاستفادة من هذا المنهج واعتماده في تفسير القرآن قد قوبل بمواقف متباينة بين القبول والرفض، فمن الباحثين من حاول تطبيقه بصرامة[٤] ومنهم من رفض اعتماده بسبب عدد من المحاذير، وطبيعة النتائج

---

(١) انظر: تيسير التحرير ١/ ١٤٤ شرح الكوكب المنير٣/ ٣٦٠ الكليات (٢٨٧)، التعريفات (٧٢).

(٢) انظر: مفهوم النص لأبي زيد (٢٤، ٢٥)، نقد الحقيقة لعلي حرب (٨)، الإسلام والعصر للطيب تيزيني (١١١).

(٣) انظر: قضايا في نقد العقل الديني لأركون (٢١)، مفهوم النص لأبي زيد (٢٤)، من العقيدة إلى الثورة لحسن حنفي (٧ - ٤٩)، نقد النص لعلي حرب (٢٨، ٢٩)، الإسلام والعصر لتيزيني (١١٢)، النص القرآني لتيزيني (١٦٠).

(٤) من هؤلاء نصر حامد في كتابه مفهوم النص (٢٤)، وعلي حرب كما في نقد النص (١٣)، والطيب تيزيني في الإسلام والعصر (١١١) وغيرهم.

التي قد يفضي إليها في التعاطي مع المقدس[١] ومنهم من حاول المزاوجة بين الأدوات التراثية لتفسير النصوص والأدوات الحديثة[٢] ورأى أن إعادة قراءة النصوص في هذا العصر لا غنى لها عن مثل هذه المنهجية التلفيقية للوصول إلى تأويل يساير الحضارة ويحافظ على الأصالة.

ولكن يجب - قبل الحديث عن موقف المدرسة العقلية الحديثة من تأويل النصوص الدينية تحت مظلة هذه المناهج الحديثة - التعرفُ على هذه المناهج، وظروف نشأتها، والأسس التي قامت عليها، وطريقة انتقالها إلى المثقف العربي والمسلم، والموقف منها، كل ذلك في إشارات موجزة تُحصّل المراد، ولا تُخرِج البحث عن مقصوده، فأقول وبالله التوفيق:

أولاً: التأويلية الحديثة:

رغم أن الحضارة الغربية تقدمت كثيراً في جوانب العلوم التجريبية والطبيعية، وسبقت غيرها من الأمم الأخرى، إلا أنها عاشت في بدايات العصر الحديث - ولازالت -موجة من الشك في الحقيقة والحيرة في طلبها، بل وصل فلاسفتهم إلى اليأس والإحباط من الوصول ليقينٍ ما، ومن هذا المنطلق فإن جميع المناهج التي أنتجتها هذه العقول قامت على أساس عدم الإيمان بوجود حقيقةٍ موضوعية، وردّ جميع الظواهر إلى النسبية[٣].

وقد كان أول من نسب لهم إنكار حقائق الأشياء فرقة السوفسطائية،

---

(١) وأصحاب هذا التوجه هم كل من يرى ضرورة الالتزام بشروط التأويل وقواعد تفسير النصوص التي سطرها علماء أصول الفقه في المدونات الأصولية.

(٢) من هؤلاء الدكتور محمد عابد الجابري، فقد حاول في كتابه " التراث والحداثة " الخروج بمنهجية تلفيقية تستخدم الأدوات الحديثة مع عدم إهمال الطرح الأيديولوجي كما يسميه، مع أنه يؤكد أنها مجرد محاولة خاضعة للنقد والتقويم. انظر على سبيل المثال ص ٤٣ من كتابه المذكور.

(٣) سيأتي إن شاء الله تعالى بيان العلاقة بين فكرة النسبية عند أتباع المدرسة العقلية الحديثة وقولهم بالتصويب والتعددية ولاسيما في قراءة النصوص، وذلك عند بيان علاقة أصولهم بالتصويب.

والذين نفوا أن تكون المعارف والعلوم راجعة إلى حقيقة في نفس الأمر، وجعلوا الإنسان هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس وجود ما لا يوجد، ثم أخذ بهذا الشُكّاك فيما بعد، فطبقوها على الحد، كما طبقوها على نواحي العلم كله، فلم تعد حقيقة من حقائق العلم ثابتة أو مستقرة، بل كل شيء في تغير مستمر[١].

وعبارتهم: "إن الإنسان معيار أو مقياس الأشياء جميعاً" تمثل الثورة الفكرية للسوفسطائيين في مختلف ميادين المعرفة، إنها تعني بالنسبة لنظرية المعرفة أن الإنسان الفرد هو مقياس أو معيار الوجود، فإن قال عن شيء إنه موجود فهو موجود بالنسبة له، وإن قال عن شيء إنه غير موجود فهو غير موجود بالنسبة له أيضاً، فالمعرفة هنا نسبية، أي تختلف من شخص إلى آخر بحسب ما يقع في خبرة الإنسان الفرد الحسية، فما أراه بحواسي فقط يكون هو الموجود بالنسبة لي، وما تراه أنت بحواسك يكون هو الموجود بالنسبة لك، وهكذا[٢].

ثم انتقلت هذه الفكرة إلى الفلسفات الغربية الحديثة، ووصلت الذروة حين تجسدت في فكرة الإلحاد والمادية، فلم يكن عجيباً والحال ما ذكر أن تكون المناهج والنظريات في مختلف المعارف والعلوم الإنسانية محكومة بهذه الفلسفة العامة التي شكلت عقول وديانات ومعارف مفكريهم وعلمائهم.

ومن هذه العلوم علم اللغة واللسانيات، والذي يأتي في صلب موضوعه تحليلُ النصوص وتأويلها، عن طريق علامات ورموز تُشكّل بنية النص، يستطيع القارئ من خلالها استنطاق النص، والغوص في معانيه[٣].

---

(١) انظر: الفصل لابن جزم ١/٧، مناهج البحث عند مفكري الإسلام لعلي النشار (١٩١)، السلم في علم المنطق للأخضري (٧).

(٢) انظر: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان لمصطفى النشار (٧٠، ٧١).

(٣) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل لنصر حامد أبو زيد (٢٠، ٢١)، نقد الحقيقة لعلي حرب (١٣، ١٤).

وقد ركزت جميع أدوات تأويل النص الحديثة على هدم الحقيقة التي تقف خلف النص، عن طريق إنكار وجود دلالة معينة يرشد إليها الخطاب، ويقصدها القارئ بالتأويل، لتصبح اللغة أو الخطاب أو النص مجرد وسيط بين القارئ والمعاني المتعددة، فاللغة لا تدل على الأشياء، ولكن الأشياء تفصح عن نفسها من خلال اللغة، وهذا يؤدي إلى نسف الحقيقة المعنوية التي يقصدها المتكلم بهذا النص، واستبدالها بفهم القارئ، وقدرته على استنطاق هذا النص، والقرّاء يختلفون باختلاف بيئاتهم، وثقافاتهم، فكذلك المعاني تتبعهم في ذلك، وليس هناك قراءة واحدة تعبر عن حقيقة واحدة في نفس الأمر يدل عليها النص أو الخطاب[١].

لقد وقفت المناهج النقدية والتحليلية الحديثة حائرة أمام ثلاثية: (المؤلف / النص / الناقد) أو (القصد / النص / التأويل) في محاولة للتوفيق بين هذه العناصر الثلاثة، حتى لا تغلب النظرة التأويلية والنقدية لأحدها على حساب الآخر، فكان المنهج الرومانسي يركز على عنصر المؤلف أو القصد، وينظر إلى العمل الأدبي على أنه تعبيرٌ عن العالم الداخلي للمبدع، لتصبح مهمة الناقد محاولة الغوص في أعماق المؤلف، على حساب المعنى الذي يُفهِمه النص أو اللغة أو الواقع الذي يحيط بقائل النص[٢].

ثم لما جاءت مرحلة الجزر لهذا المنهج جاء على حسابه مدّ منهج آخر، يركز على سلطة النص على المؤلف والواقع، ويرى أن للنص وجوداً مستقلاً عن قائله وعن الواقع الذي قيل فيه، وذلك أن اللغة تقوم على رموز ودلالات وعناصر تشكل بنية الخطاب، فتكون مهمة الناقد محاولة اقتحام بنية الخطاب، للوقوف على المعاني الكامنة داخل النص فقط، وليس على

---

(١) انظر: إشكالية القراءة وآليات التأويل لنصر حامد أبو زيد (٤١، ٤٢)، نظرية التأويل لمصطفى ناصف (١٠٣، ١١٠، ١١٧).

(٢) انظر: إشكالية القراءة وآليات التأويل لنصر حامد (١٨).

الناقد أن يستعين بالواقع أو بقصد المؤلف عند قراءة النص؛ لأنهما عنصران يقعان خارج الإطار اللغوي أو بنية الخطاب، وقد انتهت العلاقة بين الخطاب وقائله، وأصبح الخطاب نصاً مستقلاً، له سلطة مستقلة في إنتاج المعاني مهما اختلفت القراءات، فمهما تعددت القراءات فمرجعها إلى النص أولاً وأخيراً[(١)].

وهذا المنهج يعرف بالبنيوية؛ لأنه يركز العملية النقدية والتأويلية على بنية النص بغض النظر عن المؤلف والواقع الذي يحيط بالنص[(٢)].

ولكن هذا المنهج لم يلبث أن سقط وانهار، ليقوم على أنقاضه منهجٌ آخر يسقط سلطة النص واللغة عموماً، ويجعل السلطة المطلقة للقارئ أو الناقد أو المفسر، فاللغة مجرد وسيط يصنع القارئ من خلاله المعاني، فالمعاني مردها القارئ وليس اللغة، وهذا معناه أن سلطة النص في توليد المعاني قد سقطت، فأصبح النص مجرد وعاء فارغ يضع فيه القارئ ما يبدعه من المعاني بحسب نظام معين يتعلق بهذا المنهج ليس هذا المقام لتفصيله.

وقد روعي عند صياغة هذا المنهج فكُّ الارتباط بين النص والمعنى من جهة؛ لأن وظيفة اللغة التي تَشكَّل منها النص ليست نقل المعنى إلى القارئ، وإنما تقبل المعنى الذي يُحَملُها إياه القارئ، ثم من جهة أخرى روعي في هذا المنهج فكُّ الارتباط بين النص والمؤلف، وبين النص والواقع، وهو إرث حمله هذا المنهج من المنهج البنيوي السابق عليه.

ويسمى هذا المنهج بالمنهج التفكيكي، وهو عكس المنهج البنيوي؛ لأنه لا يلتفت إلى بنية الخطاب كسلطة ترجع إليها المعاني، بل يقوم على تفكيك الخطاب، وإطلاق العنان للقارئ ليبدع المعاني اللانهائية، فكأنه

---

(١) انظر: إشكالية القراءة وآليات التأويل لنصر حامد (١٨، ١٩)، نقد النص لعلي حرب (١٢).

(٢) انظر: التراث والحداثة للجابري (٤٣)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل لنصر حامد (١٩).

عودة إلى منهج الرومانسية، ولكن في جانب القارئ أو المفسر أو المتلقي وليس المؤلف[١].

وتشترك جميع مناهج التأويلية الحديثة على إسقاط المعنى، الذي يمثل حقيقة واحدة تدل عليها اللغة، ويطلب المؤول إصابتها، فأصبح النص قابلاً لتعدد القراءات واختلاف التأويلات، والاختلاف البسيط أن البنيوية تعيد تعدد القراءات إلى ذات النص، بينما على المنهج التفكيكي فالسلطة في تعدد المعاني أو التأويلات مردها القارئ نفسه، فكأن النص على المنهج البنيوي يعيد إنتاج نفسه من خلال بنيته، بينما على المنهج التفكيكي القارئ هو الذي ينتج النص من خلال القراءة والتأويل، وليست وظيفة اللغة سوى مجرد وسيط بين المعنى والقارئ[٢].

إن المناهج التأويلية الحديثة تضرب بجذورها في أعماق النسبية، والتي تمثل فكرةً حاضنة لهذه المناهج منذ نشأتها، ولذلك فإن هذه المناهج لا تفترض قراءة بريئة للنص اللغوي، بمعنى أن النص من حيث هو نص لم يوضع ليرشد إلى معنىً معين في نفس الأمر، ولذلك انتشرت عندهم عبارة: " كل قراءة فهي إساءة قراءة"[٣] ومعنى هذه العبارة أن كل قراءة جديدة للنص أو تأويلٍ جديد له فهي إسقاط للقراءة السابقة، وحكم بفشلها، وهكذا كلما تجددت قراءة كلما هدمت القراءة السابقة إلى ما لا نهاية[٤] وهذه فلسفة غايتها الإمعان في نفي الحقائق التي ترشد إليها اللغة والنصوص

---

(١) انظر: التفكيكية دراسة نقدية لبيرف زيما، ترجمة: أسامة الحاج ص ٦، دليل الناقد العربي لسعد البازعي وميجان الرويلي (٥٣، ٥٤)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل (٢٠، ٢١).

(٢) انظر: القرآن الكريم والتأويلية العلمانية لأحمد الطعان ص ٥.

(٣) انظر: المرايا المحدبة لعبدالعزيز حمودة (١٠٤، ١٠٦)، ومعنى هذه العبارة: أن كل تأويل جديد للنص يعتبر حكمٌ على التأويل السابق بالفشل، فكل قراءة جديدة هي حكم بإساءة القراءة السابقة.

(٤) انظر: التفكيكية دراسة نقدية لبيرف زيما (١٤٨)، المرايا المحدبة لعبدالعزيز حمودة (١٠٤، ١٠٦).

المؤلفة منها، فأما القراءة البريئة فهي التي تَفترِض وجود تأويل صحيح لهذا النص، وهو تأويل واحد فقط، ويشير إلى حقيقة واحدة فقط أرادها المتكلم الأول بالنص، ولكن جهة المعنى غير معينة، لذا تتعدد التأويلات والمعنى في نفس الأمر واحد، فهذه القراءة لا تعترف بها المناهج التأويلية الحديثة.

وقد شبه علي حرب النص في تصور التأويلية الحديثة بالمرآة، فهي في الحقيقة لا تحمل من الصُّوَر إلا صورة من يقف أمامها، فكلما تجدد الواقفون تجددت الصور، فكذلك حال النص مع القراء، تتجدد معانيه بتجدد القراء، فهو مرآة لمعانيهم وإبداعاتهم، بخلاف مدرسة التأويل التقليدية، فإنها تجعل القارئ أو صاحب التأويل هو المرآة؛ لأن وظيفته أن يعكس المعاني التي أرادها قائل النص ومؤلفه[(١)].

وبناءً على هذه المناهج فإن المعنى المستفاد من النص غير نهائي، بل هو معنىً سيّال متجدد كلما تجددت القراءة وتعاطى المبدعون معه، وهذا لأن هذه المناهج استبدلت المعنى الذي يقف خلف النص بالفهم، والفهم نسبي ومتعدد، وحيث رجعت هذه المعاني أو الفهوم إلى النص على منهج البنوية فليس لذلك قيمة؛ لأنهم جعلوا من النص مركزاً وهمياً، وكائناً لفظياً جامداً يحملونه ما استجد من المعاني، ثم يزعمون أن السلطة له، فأما المنهج التفكيكي فقد اختصر الطريق وجعل القارئ يتلاعب بالنص أنّى شاء، فوظيفة النص الخضوع لعملية استنطاق متكررة يقوم بها القرّاء، ليصبح القارئ هو السلطة الحقيقية في إنتاج المعنى، فالنص وجد لاستثارة القراء والمبدعين لتوليد المعاني الغير متناهية[(٢)]وهذه الثنائية بين النص والقارئ تشبه إلى حدٍّ كبير ثنائية الأمارة والمجتهد عند مصوبة المتكلمين، فالأمارة

---

(١) انظر: نقد الحقيقة لعلي حرب (٦).

(٢) انظر: التفكيكية دراسة نقدية لبييرف زيما (١٦٧)، المرايا المحدبة لعبدالعزيز حمودة (٥٥)، الخطيئة والتكفير للغذامي (٤٩)، الخطاب والتأويل لنصر حامد أبو زيد (٥٨)، نقد الحقيقة لعلي حرب (٥، ٧، ١١)، نقد النص لعلي حرب (١٣).

ليست وظيفتها الدلالة الحقيقية على مطلوبٍ معين، وإنما استثارة الظنون، وكل ظن تحرك في جهة فهو صواب، ويجب العمل عنده، وستأتي الإشارة لهذا الجامع عند بيان العلاقة بين التصويب ومنهج المحدَثين في قراءة النصوص الدينية.

ثم تأتي نظرية موت المؤلف أو قائل النص، وهي نتيجة حتمية لما سبق؛ لأن المعنى غير متناهٍ، والنص خاضع للقراءة مهما تعددت، وهذا معناه أن النص مستقلٌ عن قائله، وأن المعنى الذي قصده قائل النص لا يجب استحضاره أو محاولة طلبه بالتأويل، ولذلك اشتهر عند أرباب هذه المناهج مصطلح: " خرافة القَصْدية " وهي تسفيه لمنهج القارئ الذي يتتبع قصد المؤلف من خلال قراءة النص، وهذا تأكيد لنظرية موت المؤلف السابقة[1].

والحقيقة أن فكرة موت المؤلف هي رمزٌ يشير إلى موت الحقيقة، وموت اليقين، بل وموت النص ذاته؛ لأن النص الذي تخضعه هذه العقول لمناهجها هو نص ميت لا حياة فيه، إلا ما يبعثه فيه القراء من تأويلات، ليصبح النص في النهاية هو القراءة، فأول حياة للنص تكمن في أول قراءة له بشرط ألا تأتي قراءة جديدة؛ لأنها تنسخ القراءة السابقة وتسقطها، فكل قراءة هي إساءة قراءة، إذن لا حياة لهذا النص.

والعجيب أن فكرة النسبية التي قامت عليها هذه المناهج التأويلية لم تتركها تستقر، بل لازالت تسقطها الواحد تلو الآخر، فلم يصل أي منهج من هذه المناهج إلى مرحلة يمكن من خلالها أن يصبح صالحاً للتطبيق إلا وكرّ عليه بعض المنظّرين له بالإبطال، وهذا ليس غريباً مادامت هذه المناهج بنيت على النسبية؛ لأنها قاعدة أو فكرة تهدم ذاتها قبل غيرها؛ لأن

(١) انظر: التفكيكية دراسة نقدية لبييرف زيما (٣٧)، دليل الناقد الأدبي لسعد البازعي وميجان الرويلي (١٥٢)، المرايا المحدبة لعبدالعزيز حمودة (٣٣٦)، الخطيئة والتكفير للغذامي (٢٦، ٢٧)، قضية البنيوية لعبدالسلام المسدي (٦٨).

من يؤمن بالنسبية يفترض به أن يؤمن بنسبية فكرة النسبية، وهذا كافٍ لإبطالها.

ثانياً: التأويلية الحديثة والتراث:

ارتبطت مناهج النقد والتحليل الأدبي في تراث المسلمين بالقرآن الكريم؛ لأنه يمثل السقف الأعلى للفصاحة والبلاغة والبيان، وقد تحدى الله جل وعلا الجن والإنس أن يأتوا بمثل هذا القرآن:

قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨].

فالقرآن معجزٌ؛ ولذا تحدى الله به أفصح العرب، فعجزوا أن يأتوا بمثله، مع أنه بلغتهم، ونزل على رجلٍ منهم، فتحقق الإعجاز من هذه الجهة.

وقد اختلف الدارسون لبلاغة وإعجاز القرآن الكريم هل الإعجاز في لفظه أو في معناه، أو فيهما معاً، أو في أمرٍ خارجٍ عنهما؟

فذهب النظام إلى أن إعجاز القرآن بالصِّرْفة؛ أي أن البشر قادرون على مجاراة لفظه ومعناه، ولكن الإرادة والقدرة الإلهية صرفتهم عن ذلك، وهذا معناه أن الإعجاز يرجع لأمرٍ خارجٍ عن اللفظ والمعنى[(١)].

ثم جاء الجاحظ وثار على المعنى لحساب اللفظ، فربط الفصاحة بالألفاظ فقط، أما المعاني فهي ملقاة على قارعة الطريق، والكل يلتقطها[(٢)] وجعل الجاحظ يؤسس لنظريته "معنى المعنى" وذلك أن الصناعة اللفظية للنص تجعله يحمل أسراراً ومعانيَ أعمق من المعنى الظاهري الذي يقف عليه العوام، فأما الحاذقون من أهل النظر والاجتهاد فإن لهم معنى المعنى،

---

(١) انظر: فكرة التنظيم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم لفتحي عامر ص ٣٠.

(٢) انظر: المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن (٢٤٧ - ٢٥٤).

ومن هنا يؤسس الجاحظ لإعجاز القرآن من جهة نظمه، ولكنه يطلق المعنى للقارئ[١].

ويمكن لنا أن نجعل موقف الجاحظ من الألفاظ والمعاني أقدم تأسيس للأفكار التي قامت عليها اللسانيات الحديثة، ولاسيما البنيوية، التي تجعل السلطة المطلقة للنص بعيداً عن المؤلف والواقع كما سبق، كما أن نظرية " معنى المعنى " عند الجاحظ قريبة من نظرية "التأويل المضاعف" في اللسانيات الحديثة[٢] ولكن يجب ألا نغفل في الوقت ذاته الأبعاد الكلامية لفكرة الجاحظ وقبله النظام، فهما يتنصّلان من ربط الإعجاز بالمعنى بناءً على عقيدتهم في خلق القرآن، فهم يرون أن الحروف والأصوات والصياغة اللفظية والمدلولات كلها مخلوقة، والألفاظ مرتبة على نظام معين يفيد المعنى، كما هي نصوص البشر، ولذلك لم يتردد النظّام أن يربط الإعجاز بالصَّرْفة كما سبق، وهذا معناه أن الإنس والجن يستطيعون أن يأتوا بمثل هذا القرآن لولا صرف الله لهم عن ذلك[٣].

لقد جاء الباقلاني في إعجاز القرآن وبدأ يؤسس لما عرف فيما بعد بنظرية النظم، حيث حاول التوفيق بين عقيدة الأشاعرة في مسألة الكلام وبين القول في الإعجاز، فبين أن إعجاز القرآن يبدأ من معناه، فالتفاضل في المعاني وليس في الألفاظ كما زعم الجاحظ، فالمعنى في اللغات هو المحور الذي نظمت عليه الألفاظ، وهكذا يكون النظر لإعجاز القرآن ابتداءً من المعنى ووصولاً للفظ الذي انتظم فيه هذا المعنى[٤].

وهذه النظرية لم تأخذ صفة النضج والاكتمال إلا عند عبدالقاهر

---

(١) انظر: دلائل الإعجاز للجرجاني (١٩٨، ١٩٩).
(٢) انظر: التأويل بين الظاهراتية والتفكيك لإمبرتو إيكو، ترجمة: سعيد بنكراد، ص ١٣٨.
(٣) انظر: المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن (٢٤٧ - ٢٥٤).
(٤) انظر: إعجاز القرآن (٥٤، ١٦٢)، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن لأحمد أبو زيد ص ٨٧.

الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز، وأسس بناءً على هذه النظرية علوم البيان والمعاني والبديع، وحاول أن يدخل نظرية النظم في النحو بديلاً لنظرية العامل[1].

إن نظرية النظم عند الجرجاني جاءت انتصاراً للمعنى، ومحاولة لإعادته لمكانته الطبيعية من اللفظ؛ لأن الألفاظ تابعةٌ للمعاني، وليس العكس كما كرس له الجاحظ، فاللفظ لا يوصف بالفصاحة عند عبدالقاهر إلا إذا جاء في نظم مع غيره، وهذا معناه أن الفصاحة صفة للمعاني وليست للألفاظ، فالغرضُ من نظرية النظم ضبط المعاني وعدم السماح بتشعبها وانتشارها عن طريق التأويل، ويظهر هذا جلياً في محاولة الجرجاني تطبيق هذه النظرية على النحو بدلاً من نظرية العامل المشهورة، وتأتي فائدتها من جهة أن التركيب قد يكون صحيحاً من الناحية الإعرابية - نظرية العامل - ولكن الجملة من جهة إيصال المعنى الذي أراده المتكلم قد تكون قاصرة، بل قد يمكن حملها على أكثر من معنى، في حين جاءت نظرية النظم لمراعاة معاني النحو على حساب العامل النحوي، ويمكن تقريب المقارنة بين نظريتي العامل والنظم في مثال: زيدٌ قام، وقام زيدٌ، كلاهما جملتان فعليتان، بالنظر للمعنى الذي يثبت لزيد فعل القيام في كليهما، مع أن الجملتين مختلفتان في ميزان نظرية العامل، لأن إحداهما اسمية، والأخرى فعلية، فنظرية النظم تغلّب جانب المعنى، أي أهمية أن يصل إلى ذهن السامع أن زيداً هو الفاعل في كلا التركيبين، وأما نظرية العامل فتغلب عامل الإعراب، وهو مختلفٌ في التركيبين، فعامل الرفع في: " قام زيدٌ " هو الفعل، إذن الجملة فعلية، وعامل رفع الجملة الخبرية في: " زيدٌ قام " هو المبتدأ، إذن الجملة اسمية[2].

---

(١) انظر: دلائل الإعجاز (٨١)، أسرار البلاغة (٤)، نظرية عبدالقاهر في النظم لدرويش الجندي ص ٧٤.

(٢) انظر: دلائل الإعجاز (٩٣).

والخلاصة أن نظم الألفاظ في تراكيب مختلفة إنما هو تابعٌ لنظم المعاني في النفس والذي تأتي الألفاظ خادمة له وتابعة، فالفكر في نظم المعاني يغني عن الفكر في نظم الألفاظ؛ لأن المعاني إذا انتظمت صحيحة فلا يمكن أن يكون نظم الألفاظ خاطئاً[١].

وقد اتضح مما تقدم أن نظرية النظم انتصارٌ للمعنى، وهذا بخلاف ما تؤسس له التأويلية الحديثة من القضاء على المعنى، وتوسيع دائرة التأويل، والانتصار لفهم القارئ أو المؤول.

يقول الدكتور محمد الأوراغي - وهو أحد المتخصصين في اللسانيات الحديثة -: " لا أعتقد أنه يمكننا أن نجد شيئا أفضل مما كتبه القدامى في هذا الباب، في تناولهم للنص القرآني والنص الديني بصفة عامة والنص الأدبي والنص المكتوب بالعربية، لا يمكن على الإطلاق؛ إذ إن المستوى الذي وصل إليه البحث اللغوي في الغرب لا يزال في بدايته بالقياس إلى ما كتبه القدامى، صحيح أن القدامى لم ينظموا تفكيرهم في نظريات، وكان تفكيرهم عبارة عن آراء مشتتة ولا يجمعها جامع، وصحيح أن الغربيين تفوقوا علينا في تنظيم الفكر اللغوي في نظريات معينة؛ ولكن هذه النظريات باعتبار المستوى الذي وصلت إليه وباعتبار المنطلقات التي يُنطَلق منها في تأسيس هذه النظريات، وهي كلها منطلقات خاصة باللغات الهندوأوروبية، ثم بعد ذلك عمموها على باقي اللغات.. هذه النظريات اللسانيات المعاصرة، في المستوى الحالي، لا يمكن أن تكون مفتاحا لدراسة النص القرآني "[٢].

---

(١) لقد ظهر تأثير عقيدة الأشاعرة في كلام الله تعالى، وأنه المعنى النفسي القديم، والقرآن عبارة عنه، ظهر تأثير هذه العقيدة على عبدالقاهر الجرجاني وهو يصوغ نظرية النظم؛ لأن أساس نظريته أن جوهر الكلام هو المعنى القائم بالنفس، واللفظ عبارة عنه ودليل عليه، وهذه هي عين عقيدة الأشاعرة في الكلام، وقد وظف هذه النظرية في دراسة إعجاز القرآن الكريم.
انظر: عبدالقاهر الجرجاني والبلاغة العربية لمحمد عبدالمنعم خفاجي ص ١٣٨ الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب لجابر عصفور (٣٨٥).

(٢) حوار منشور على الشبكة العنكبوتية: http://www.isci.rnu.tn

ويقول أيضاً: " اللسانيات الحديثة في آخر نماذجها توقفت -الآن- بصفة نهائية... وكل نظرية لم تكتمل ولم تصل إلى الصيغة المقبولة، لا يمكن استعمالها خارج اللسانيات، لتوظيفها مثلا في تحليل النص الأدبي أو الديني أو القانوني"(١).

ولكن أغلب المشتغلين بالنقد الأدبي في عالمنا العربي والإسلامي قد تلقفوا مناهج التأويلية الحديثة، وارتضوها منهجاً لتأويل النصوص وتحليلها، وأسهم الابتعاث في الترويج لهذه المناهج، فترجمت الكثير من مؤلفات رواد التأويلية الحديثة، بل أصبحت اللسانيات الحديثة جزءاً من التخصصات اللغوية في كثير من الجامعات.

ثم تطورت النظرة للتأويلية الحديثة عبر أتباع المدرسة العقلية الحديثة، والذين حاولوا إحلالها في قراءة أو تأويل النصوص الدينية، بدلاً عن مناهج وأدوات تفسير النصوص التي سطرها علماء الأصول في مدوناتهم الأصولية، وهو محور الكلام في النقطة التالية.

ثالثاً: التأويلية الحديثة والنص الديني:

لاشك أن المشروعات الفكرية الحديثة في قراءة النص الديني هي استجابة للتحدي الحضاري الذي فرضه الصدام مع الحضارة الغربية بمقولاتها ومنتجاتها الفكرية والاجتماعية والسياسية، والتي تحولت إلى مكونٍ رئيس من مكونات فكرنا العربي الحديث، وقد برز هذا الجانب بجلاء عند بعض أتباع المدرسة العقلية الحديثة، حيث حاولوا الاستفادة من علم اللسانيات المعاصر، عن طريق تفعيل أدواته ومناهجه في إعادة قراءة النص الديني، كالبنيوية والتفكيكية.

وقد اتضح مما سبق أن المحصلة النهائية لتفعيل هذه المناهج في تأويل النصوص الشرعية هي تصويب جميع القراءات والتأويلات، وافتراض

---

(١) المصدر السابق.

أن لكل عصرٍ التأويل الذي يليق به، بالنظر لتغير الظروف المحيطة بقارئ النص.

يقول علي حرب في بيان هذه المسلمة عندهم: " وفي ضوء هذا المفهوم للعلاقة بين النص والحقيقة لا مجال للحديث عن الخطأ والصواب في نص من النصوص، فالتخطئة أو التصويب يصحان إذا كنا نتعامل مع النص بوصفه يعكس أو يتطابق مع حقيقة ذهنية أو خارجية قائمة بمعزلٍ عنه "[١].

ويقول: " وإذا كانت أحادية المعنى هي خداع على المستوى المعرفي، فإن مآلها الاستبداد السياسي، والاضطهاد الديني، والإرهاب العقائدي أو الفكري "[٢].

ويؤكد نصر حامد أبو زيد على أن مصداقية النصوص تنبع من قابليتها للرفض أو القبول بالنسبة للثقافات المحيطة بها، وهذا الحكم يشمل النص الديني، فيقول: " وفي منهج تحليل النصوص تنبع مصداقية النص من دوره في الثقافة، فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع في دائرة النصوص، وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصاً دالاً فهو كذلك، وقد يختلف اتجاه الثقافة في اختيار النصوص من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، فتنفي ما سبق لها أن تقبلته، أو تتقبل ما سبق لها أن نفته من النصوص، وإذا طبقنا هذا المعيار على القرآن بصفةٍ خاصة، فنحن إزاء نصٍّ لم يكد يكتمل حتى أصبح جزءاً أصيلاً فاعلاً في الثقافة التي ينتمي إليها "[٣].

ويصرّح هاشم صالح في تعليقه على محمد أركون بأن قداسة النص الديني ممثلاً في القرآن الكريم والسنة النبوية لن تقف عائقاً بعد اليوم أمام

---

(١) نقد النص (١٣).

(٢) نقد الحقيقة (٢٧).

(٣) مفهوم النص (٢٧).

التأويلات المتعددة، وذلك عندما نسقط مناهج الألسنية الحديثة عليها، فيقول: " الألسنية فائدتها أنها تزحزح كثيراً من قداسة النص وهيبته المفروضة علينا، حتى إننا أصبحنا نتخيل أن القرآن ليس مؤلفاً من حروف وألفاظ، فالألسنية تحيّد الأحكام اللاهوتية، أو الشحنات اللاهوتية الثقيلة التي تحيط بالنص عبر القرون "(١).

ويقول في موضع آخر: " إن دراسة القرآن دراسة ألسنية لغوية محضة الغاية منها التحرر من هيبة النصوص اللاهوتية، وتجلية حقيقتها؛ لأنها تبدو فوق الزمان والمكان والمشروطيات اللغوية، وهذه الدراسة تبين أنها نصوص كغيرها من النصوص اللغوية، تنطبق عليها القوانين النحوية والصرفية التي تنطبق على غيرها "(٢).

ثم يستحسن صنيع أركون فيقول: " وحسناً فعل، فهو بذلك قد حررنا ولو للحظة من الهيبة الساحقة للنص، هذه الهيبة التي تحجب عنا حقيقة ماديته اللغوية "(٣).

التأويلية الحديثة والتأويل عند الأصوليين:

لقد استغل أتباع المدرسة العقلية الحديثة مشروعية التأويل في منهج الاجتهاد عند الأصوليين ليَدخلوا من خلاله لتعطيل قداسة النص الديني كما يصرحون، وهم في الحقيقة ينسفون منهج التأويل، ولا يلتفتون للشروط التي وضعها علماء أصول الفقه، وفي مقدمتها ألا يكون التأويل في القطعيات أو النصوص، وإنما يكون في الظنيات والظواهر، والحقيقة أن منهج التأويل عند هؤلاء ما هو إلا طريقٌ واسع لتسفيه الحقيقة التي يدل عليها النص.

---

(١) تعليق هاشم صالح على كتاب أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال (١٣).
(٢) تعليق هاشم صالح على كتاب أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (٦٢).
(٣) تعليق هاشم صالح على كتاب أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال (١٣).

يقول علي حرب: " ولهذا كان التأويل الطريق الملكيّ الذي انتهجه العقل العربي في طلب الحق، بل إنه في النهاية طريق كل عقلٍ في تعامله مع النص، وفي قراءته لتاريخه "[١].

ويبين نصر حامد أبو زيد أن النصوص مهما تباينت من نصوص شعرية أو قصصية أو دينية كلها تقف على مسافة واحدة من التأويل، وتفعيل مناهج النقد والتحليل؛ لأن القاسم المشترك بينها كونها منتجاً ثقافياً إنسانياً، فالنص الديني قد تأنسن عندما حملته لغة الإنسان، فيقول بهذا الصدد: "إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق، متحركة متغيرة في المفهوم، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف "[٢].

فهذا الكلام معناه أن النصوص الدينية لا تحمل معنى واحداً يتحراه قارئ النص؛ لأنها متغيرة في المفهوم تبعاً للقارئ، فالثبات هو صفة اللفظ فقط، أما المعنى فهو متعدد كتعدد الأفهام التي تقرؤه، ومن هنا فإن أبا زيد يدعو لفتح باب التأويل والاجتهاد في النصوص الدينية على اختلاف مستوياتها الدلالية، قطعية كانت أو ظنية، فيقول: " ومن هذه الزاوية يتأكد أن مجال التأويل يتسع لكل أقسام النص، ولا يقف عند حدود ما هو غامض أو على درجة عالية من الكثافة الدلالية "[٣].

ومن هذا المنطلق فإن أبا زيد ينكر على الأصوليين إطلاق قاعدة: "لا اجتهاد مع النص " فيقول: " ومع هذا المستوى من التعقيد في

---

(١) التأويل والحقيقة (١٤).

(٢) نقد الخطاب الديني (٨٩).

(٣) مفهوم النص (٢٣٧).

إشكالية النص لا يكتفي الخطاب الديني بقصر الاجتهاد على شريحة رقيقة من النصوص، هي شريحة النصوص التشريعية، بل يعود فينفي الاجتهاد جملة حين يعلن " لا اجتهاد فيما فيه نص "، فيجمد دلالة النصوص حتى في النصوص التشريعية"[١].

فإذن أبو زيد يدعو إلى إعمال التأويل والاجتهاد في النصوص التشريعية جميعاً، حتى وإن كانت قطعية الدلالة، فضابط الاجتهاد أو التأويل يرتبط بموضوع النص لا بدرجة أو كثافة دلالته كما يعبر، وهذا مبنيٌّ على منهج المدرسة العقلية الحديثة في الثابت والمتغيّر، وربط الاجتهاد بالمتغيّر وإن كان قطعياً كما سبق.

إن منهج أتباع المدرسة العقلية الحديثة في تأويل النص الديني يتبع مناهج التأويلية الحديثة في موقفها من ثنائية اللفظ والمعنى في النصوص الأدبية، والتي حولت جميع النصوص إلى متشابهات من جهة المعنى المراد، وهذا جعل طيب تزيني يتبع هذه المناهج في الحكم على النص الديني بأنه من المتشابه؛ لأنه يتيح لكل قارئ أو مؤول أن يقرأه كما يريد؛ فهو يحمل دلالات لا تحصى[٢].

لقد أصبحت السلطة للقارئ في ضوء المناهج التأويلية الحديثة، وكذلك نجد أتباع المدرسة العقلية الحديثة يقدمون التأويل على النص، فيصبح التأويل هو الأصل، ويصبح جميع ما حول النص خادماً للتأويل.

يقول نصر حامد: " إذا صح افتراضنا في مفتتح هذه الدراسة أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص يصح أيضاً أن نقول إنها حضارة التأويل؛ وذلك أن التأويل هو الوجه الآخر للنص"[٣].

---

(١) نقد الخطاب الديني (٨٩).

(٢) انظر: النص القرآني لطيب تيزيني (٢٤٢).

(٣) مفهوم النص (٢١٩).

ثم يقول في موضع آخر: " إن العلوم نقلية كانت أم عقلية، قديمة كانت أم حديثة، مجرد أدوات للتأويل، وهي أدوات لابد من استيعابها، وأهمها أدوات التحليل اللغوي"[١].

ومن هنا فإن أبا زيد قام بدراسة النص الديني مستخدماً مناهج وأدوات التأويلية الحديثة.

لقد أصبح تأويل النص الديني هو الأصل عند بعض أتباع هذه المدرسة؛ لأن نظرتهم للنص عموماً تنطلق من المناهج النسبية التي سلطوها على النص، والتي لا تؤمن بوجود الحقيقة؛ لذ ربطت النص بالقارئ، فلا نص بلا قارئ، وسلطة القارئ في تعدد المعنى، فإذن قيمة النص في قابليته للقراءات المتعددة، ومن هنا فإن النص المحكم الذي لا يحتمل إلا دلالة واحدة لا وجود له في الأرض - كما يعبر طيب تيزيني - نعم قد يكون موجوداً في السماء، وليكن، أما أهل الأرض فيريدون النص المتشابه، المتعدد الاحتمالات، الذي يلبي حاجات الواقع في كل تغيراته وتطوراته[٢].

وينفي أتباع المدرسة العقلية الحديثة أن تكون هناك قراءة بريئة أو تأويل برئ للنص الديني، وهذا معناه نفي رجوع النص الديني إلى معنى حقيقي في نفس الأمر، يتعلق به الصواب والخطأ.

يقول نصر حامد: " انطلاقاً من الوعي بهذه العلاقة الجدلية بين الماضي والحاضر، وبين الباحث وموضوعه، لابد من التسليم بأنه لا توجد ثمة قراءة بريئة"[٣].

ثم يقول: " ونفس التحدي مطروح أمام الباحث في التراث، إن عليه

---

(١) المصدر السابق (٢٤١).

(٢) انظر: النص القرآني لطيب تيزيني (٢٦١).

(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل (٢٢٨).

أن يوائم مواءمة دقيقة بين رؤيته وبين حقائق التراث، والوعي بعلاقة الجدل مع الماضي هو سلاحه لتحقيق هذه المواءمة، وتجنب الشطح والوثب"[١].

ويؤكد طيب تيزيني أن القول بقراءة بريئة أو خطاب بريء على صعيد الفكر الإسلامي يمثل خطلاً معرفياً لابد أن ينحدر من موقع إيديولوجي وهمي إيهامي[٢].

ويقول محمد أركون: " السخف الحقيقي الذي نأباه على أنفسنا أن نحدد أخيراً المعنى الحقيقي للقرآن"[٣].

ويقول في وصف النص القرآني: " نصٌ مفتوح على جميع المعاني، وعلى كل البشر"[٤].

ويصفه بأنه: " كونٌ من الآيات والعلامات والرموز"[٥].

ثم يتفق معه علي حرب إذ يقول: " نتفق معه في وصفه له بكونه نصاً مفتوحاً على كل المعاني"[٦].

تاريخية النص الديني عند التأويلية الحديثة (تأنسن النص الديني):

لقد كانت أولى خطوات جرأة القوم على النص الديني هي دعواهم "تأنسن النص" أي أنه تحول إلى نصٍّ تاريخي، محكوم بالعوامل الثقافية والتاريخية المؤثرة في التعامل مع النصوص الإنسانية المختلفة، فكأن النص تحول في تفاعله وجدله مع الواقع من التنزيل إلى التأويل، وحينئذٍ يصبح

---

(١) المصدر السابق (٢٢٩).

(٢) انظر: الإسلام والعصر لطيب تيزيني (١٢٩).

(٣) الوحي.. الحقيقية.. التاريخ.. نحو قراءة جديدة للقرآن (مقال لأركون) مجلة الثقافة الجديدة ع ٢٦ ص ٣٦.

(٤) تاريخ الفكر العربي الإسلامي لأركون (١٤٥).

(٥) المصدر السابق (٩٨).

(٦) نقد النص (٨٧).

من الطبيعي تناوله بالأدوات والمناهج التأويلية الحديثة عند طلب القراءة والتأويل[(١)].

لقد حاول نصر حامد أبو زيد في هذا السياق تكريس نظرية تاريخية النص الديني من خلال تتبعه لبعض المعالم التأصيلية في كتب التراث، والتي حاول من خلالها أن يقرب مشروعية القول بتاريخية النص الديني وتأنسنه[(٢)].

فعندما بحث مفهوم النص من خلال علوم القرآن جعل البحث عن أسباب النزول خطوة مهمة لاكتشاف دلالة النص، وهو بهذا يغلّب السبب الخاص على اللفظ العام الذي ورد به النص؛ وذلك ليثبت أن ارتباط النصوص بأسباب النزول دليلٌ على تاريخية النص، وجدله مع الواقع الذي نزل فيه، وكأن الأصل هو خصوص السبب وليس عموم اللفظ.

يقول بهذا الصدد: " يعتبر علم أسباب النزول من أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع، وجدله معه"[(٣)].

ويعترض على إطلاق العلماء قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فيقول: " إن الخطاب الديني المعاصر يتجاهل مقاصد الشريعة التي لا يمكن أن تبرز إلا من خلال دراسة علاقة النص بالواقع، وذلك بالزعم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والتمسك بهذا الجانب"[(٤)].

فعند أبي زيد ليس الأصل في الأدلة الشرعية العموم والقول

---

(١) انظر: نقد الخطاب الديني لأبي زيد (٨٩)، مفهوم النص لأبي زيد (٢٤)، الإسلام والعصر لطيب تيزيني (١١١)، سلطة النص لعبدالهادي عبدالرحمن (١٧).

(٢) وذلك في كتابه: مفهوم النص.. دراسة في علوم القرآن.. انظر منه: (٣١، ٩٧، ١١٧، ١٧٧).

(٣) مفهوم النص (٩٧).

(٤) المصدر السابق (١٠٤).

بخصوصها خلاف الأصل، بل على العكس نجد أن العملية الاجتهادية تبدأ عنده من البحث عن السبب الخاص، وكأن دلالة النص تتوقف عليه، ولا يستطيع المجتهد أن يفهم العموم مباشرة، ثم يتصل بهذا أنه جعل العموم في النصوص يأتي في مرحلة متأخرة بعد الخصوص؛ وذلك أنه يفسر العموم بأنه تجاوز السبب الخاص في دلالة النص، وهذا معناه أن الأصل في النصوص ارتباطها بأسبابها الخاصة ولا تفهم من صيغتها العامة.

يقول مبيناً ذلك: " إن تجاوز السبب الخاص في دلالة النص إلى مستوى العموم لابد أن يستند إلى دوالّ في النص ذاته تسمح بهذا التجاوز والانتقال، ومن طبيعة اللغة ذاتها أنها تعبر عن الواقع تعبيراً رمزياً "(١).

ثم إنه في النص السابق يلوح إلى مرونة نقل دلالة النص من السبب الخاص إلى معاني متعددة؛ لأن النص يعبر عن الواقع تعبيراً رمزياً، والرمز في اصطلاح الباحثين في اللسانيات يتيح للقارئ حريةً أوسع في تفسير النص، فاستخدام الرمز في النصوص معناه قابلية النص لتوليد المعاني والإيحاءات باستمرار(٢).

وبذات المنهج يحاول أبو زيد توظيف علم الناسخ والمنسوخ لخدمة مشروع تاريخية النص الديني، فيقول: " تعد ظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص أكبر دليلٍ على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع؛ إذ النسخ هو إبطال الحكم وإلغاؤه، سواءً ارتبط الإلغاء بمحو النص الدالّ على الحكم، ورفعه من التلاوة، أو ظل النص موجوداً دالاً على الحكم المنسوخ "(٣).

إن أبا زيد - من جهة أخرى - عندما يبحث الناسخ والمنسوخ، والعام

(١) المصدر السابق (١٩٦).
(٢) انظر: الفكر الإسلامي لأركون (٢٤٥)، النص القرآني لطيب تيزيني (٤٢٩).
(٣) مفهوم النص (١١٧).

والخاص، وأسباب النزول، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والمنطوق والمفهوم، في سياق تحديد مفهوم النص يحاول الإيحاء للقارئ بأن هذه العلوم تؤكد وجود التعارض لا محالة بين أجزاء هذا النص، وهو تعارضٌ لا يمكن رفعه إلا بالتأويل، وهي إعادة قراءة النص.

يقول بهذا الصدد: " وإذا كانت إزالة التعارض المتوهم بين أجزاء النص القرآني، أو بين القرآن والسنة تحتاج إلى عقل الفقيه والمفسر، فمعنى ذلك أن آليات النص كلها سواءً على مستوى العام والخاص، أم على مستوى الغموض والوضوح، تقودنا إلى مناقشة دور القارئ في اكتشاف دلالة النص، وفي سبر أغواره"[١].

إن مفهوم التأويل من منظور أبي زيد جهدٌ عقليٌ ذاتي يقوم به المؤوِّل لإخضاع النص الديني لتصوراته ومفاهيمه وأفكاره[٢] وليس يعنينا لو اقتصر هذا المفهوم على أبي زيد وحده، ولكنه يحاول نسبته إلى التراث؛ وذلك أنه قسّم تفسير السلف والعلماء المتقدمين إلى قسمين، التفسير بالمأثور، والتفسير بالرأي أو التأويل، وحاول ربط الثاني بتصوره السابق لمفهوم التأويل عند المدرسة العقلية الحديثة.

قال في هذا السياق: " هناك في تراثنا القديم، وعلى مستوى تفسير النص الديني (القرآن) تلك التفرقة الحاسمة بين ما أطلق عليه (التفسير بالمأثور) وما أطلق عليه (التفسير بالرأي أو التأويل)، وذلك على أساس أن النوع الأول من التفسير يهدف إلى الوصول إلى معنى النص، عن طريق تجميع الأدلة الخارجية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهماً موضوعياً، أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النص، من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة، أما التفسير بالرأي

---

(١) المصدر السابق (٢١٧).

(٢) انظر: فلسفة التأويل (٥).

أو (التأويل) فقد نُظر إليه على أساس أنه تفسيرٌ غير موضوعي؛ لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية، والمعطيات اللغوية، بل يبدأ بموقفه الراهن، محاولاً أن يجد في القرآن (النص) سنداً لهذا الموقف"(١).

ولا يخفى أن أبا زيد يدلس على القارئ عندما يصور مفهوم التأويل عند المتقدمين على هذا النحو الذي يذكر؛ لأن أصغر طالب علم يعلم أن صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لابد أن تعضده اللغة، وليس الموقف الراهن للمؤوِّل، ثم إنه وجهٌ من وجوه التفسير الموضوعي للنص، وليس كما يذكر أبو زيد؛ لأن من شرط التأويل أن يقوم عليه دليلٌ صحيح، فأما إن كان أبو زيد يتحدث عن التأويل الفاسد فنعم هو كما يذكر.

ويرى أبو زيد أن ادعاء الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص الديني معضلة، ويوجه ذلك بقوله: " كيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني؟ وهل في طاقة البشر بمحدوديتهم ونقصهم الوصول إلى القصد الإلهي في كماله وإطلاقه؟ لم يزعم أيٌّ من الفريقين إمكان هذا، غاية الأمر أن المؤوّلة كانوا أكثر حرية في الفهم وفتح باب الاجتهاد، بينما تمسك أهل السلف - وإن لم يقرروا ذلك صراحة - بإمكانية الفهم الموضوعي على التغليب"(٢).

ولكن أبا زيد يحاول الوصول إلى التأويل الذي يكفل تعدد المعاني، والقراءة الحرة للنص، في سياق تقريره لفكرة تاريخية النص، فالوحي تفاعلٌ مع الواقع في مرحلة التنزيل، والواقع قد تغير بعد انقطاع الوحي؛ ليحل محله عقل القارئ في مرحلة التأويل.

يقول تأييداً لهذه الفكرة: " ومما يؤكد هذه الفكرة أن القرآن قد نزل

(١) إشكالية القراءة وآليات التأويل (١٥).

(٢) المصدر السابق (١٥).

مستجيباً لحاجات الواقع وحركته المتطورة، خلال فترة زادت على العشرين عاماً، ومع تغيّر حركة الواقع وتطوره بعد انقطاع الوحي تظل العلاقة بين الوحي والواقع علاقة جدلية، يتغير فيها معنى النص، ويتجدد بتغير معطيات الواقع "[١].

ثم يقول: " من خلال هذا المنظور يتسع مفهوم التأويل في تراثنا الفكري ليتجاوز ثنائية العقل والنقل، كما يتجاوز ثنائية التفسير والتأويل "[٢].

فهنا يصرح بأن هناك مفهوماً آخر للتأويل عند المتقدمين، ولكنه يتجاوزه من خلال التراث أيضاً.

ولكن أبا زيد نقّب في التراث فلم يجد تأويلاً ينهض بمشروعه سوى التأويل الباطني لابن عربي، وتأويل ابن رشد الحفيد، فأفرد الأول بدراسة تأويل القرآن عنده، وضمن الثاني دراسته عن الخطاب والتأويل، وجعل يمجدهما، واصفاً منهجهما في التأويل بأنه يمثل الأساس الذي يجب أن ينطلق منه المشروع التنويري المعاصر في نقد التراث، وإعادة قراءته[٣].

إن أبا زيد عندما حاول تلطيف وتقريب فكرة تاريخية النص الديني في كتابه (مفهوم النص) إنما أراد أن يتجاوز قداسة النص الديني في معناه، ليسلط عليه أدوات التأويل الحديثة، بالمفهوم الذي ذكرته عنه سابقاً، فتاريخية النص معناها أن النص في مرحلة التنزيل جاء تفاعلاً مع الواقع واستجابة لمعطيات معينة، ويبقى النص صالحاً لكل زمانٍ ومكان، ولكن بشرط التسليم بأن الوحي (النص) يتفاعل مع الواقع دائماً، ولكن لهذا التفاعل مرحلتين:

---

(١) فلسفة التأويل (١٦).

(٢) المصدر السابق (١٧).

(٣) انظر: فلسفة التأويل.. دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي (١٨)، الخطاب والتأويل (٥٨).

المرحلة الأولى: مرحلة التنزيل، وهيئة التفاعل تظهر في نزول الوحي مرتبطاً بأسباب ووقائع خاصة، فهذه صورة من صور التفاعل، وتظهر صورةٌ أخرى في الناسخ والمنسوخ، وهكذا يستمر التفاعل في مرحلة التنزيل، أي قبل أن ينقطع الوحي.

المرحلة الثانية: مرحلة التأويل، وذلك أننا نقطع أن النص الديني شامل للزمان والمكان، ولكن بشرط التفاعل، ولا يكون التفاعل بعد انقطاع الوحي إلا عن طريق التأويل، وذلك أن النص الديني يتسع لمعاني متعددة غير منحصرة بالنظر لتجدد الظروف والأحوال الثقافية والاجتماعية والسياسية، وحيث قلنا بتأنسن هذا النص فلا مانع من الاستعانة بأدوات التأويل والقراءة الحديثة، لأن وظيفة النص والحال ما ذكر الخضوع لظروف الزمان والمكان واختلاف القراءات؛ لإعادة إنتاج النص مرةً أخرى، ومن هنا تكون الشريعة صالحة لكل زمان ومكان.

وكما فزع أبو زيد إلى منهج التأويل الباطني لإقامة منهجه الواسع لقراءة النص الديني فإنه كذلك استعان بأصل المعتزلة في القرآن الكريم وقولهم إنه مخلوق، وحاول تجاوز أشعرية الباقلاني وعبدالقاهر الجرجاني في نظرية النظم، ورأى أن التأويل الذي يضمن لانهائية المعنى مشروطٌ بنفي عقيدة الأشاعرة التي تقرر أن كلام الله قديم (المعنى النفسي) والقرآن عبارةٌ عنه.

يقول بهذا الصدد: " ولكن المعضلة الحقيقية في مفاهيم الباقلاني والأشاعرة على وجه العموم تكمن في هذه الثنائية بين الكلام الإلهي القديم (المعنى النفسي) وبين العبارة عنه (القرآن) ".[١]

ثم يقول عن الصياغة المثالية لنظرية النظم: " صياغة هذا المفهوم تمت على يد المعتزلة، الذين لم يفرقوا هذه التفرقة الحادة بين الكلام

---

(١) مفهوم النص (١٥١).

الإلهي والكلام الإنساني، لقد حرص المعتزلة على فتح معبرٍ وجسرٍ بين الكلام الإلهي والعقل الإنساني؛ ولذلك أصروا على أن اللغة نتاجٌ بشري، وعلى مواضعاتها وطرائقها نزل الكلام الإلهي، وكان من الطبيعي بعد ذلك كله أن يكون تحديدهم للإعجاز قائماً على أساس اكتشاف قوانين عامة يمكن العقل البشري تقبّلها والتسليم بها ".[١]

إن خطورة المشروع الذي يؤسس له نصر أبو زيد تظهر بجلاء إذا ما علمنا أنه يناظر بين الوقائع الخاصة التي ارتبط بها التنزيل، والظروف المتغيرة في كل عصر، والتي يرتبط بها التأويل، فكما أن الوحي استجاب لتلك الوقائع الخاصة فنزل، فكذلك الوحي (النص) يستجيب لتغير الظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية عن طريق إمكانية إعادة القراءة والتأويل، وهذا معناه أن نقل النص من الصورة الخاصة إلى الصورة العامة الظاهرة من صياغته نقلٌ نسبي قابلٌ للتعدد، وهذا هو مراد أبي زيد عندما قرر أن نصوص الشريعة ثابتة في المنطوق متغيرة في المفهوم[٢].

ومشروع أبي زيد ما هو إلا مثالٌ لمشاريع أقرانه الأخرى، والتي تنتهي إلى المناداة بفتح النص الديني على جميع التأويلات والقرءات، عن طريق مناهج وأدوات الألسنية الحديثة في قراءة النصوص الأدبية، وهو منهج ماديٌّ يجعل الواقع هو الأصل في فهم النص، فمعنى النص ليس سوى انعكاس للواقع، فالمعنى تاريخي لا ثبات فيه، ودلالة النصوص تتحرك بفعل التاريخية من الحقيقة إلى المجاز[٣].

ولازالت هذه المناهج مثاراً للجدل الواسع حتى داخل دائرة المدرسة العقلية الحديثة، فنجد محمد عابد الجابري يرى أن من الخطأ إطلاق القول بقابلية النص الديني لأدوات التحليل والتأويل الحديثة، بل لابد من

---

(١) المصدر السابق (١٥٣).

(٢) انظر: نقد الخطاب الديني (٨٩).

(٣) انظر: المصدر السابق (١٩٨).

المزاوجة بينها وبين المناهج التقليدية، والتي يعبر عنها بالطرح الأيديولوجي.

يقول بهذا الصدد: " نحن نعتقد أن هذه المحاولات لا يمكن أن تؤدي إلا إلى طريقٍ مسدود، إلا إلى تكريس الانحطاط والجمود؛ بدعوى إخضاع المتغيرات إلى الثوابت التي تحكمها... ولكنها وحدها لا تكفي، بل لابد من المزاوجة بينها وبين النظرة التاريخية، النظرة التي تتبع الصيرورة وتعمل جاهدة على ربطها بالواقع؛ لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها الموجهة لها، هذه المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الايديولوجي (الواعي) هي الأساس المنهجي للرؤية التي نحاول اعتمادها في معالجة بعض مشاكلنا الفكرية"(١).

إن الجابري ينحو منحى تلفيقي بين التراث ومعطيات الحداثة، فيرى أنه يجب استصحاب التراث ولكن بفهم حداثي، وتجاوز الفهم التراثي للتراث، يقول بهذا الصدد: "من متطلبات الحداثة تجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي، إلى رؤيةٍ عصريةٍ له، فالحداثة لا تعني رفض التراث، ولا القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أي مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي"(٢).

وهذا المنهج الذي يمثله الجابري وبعض العقلانيين سنورده عند الحديث عن منهج المدرسة العقلية الحديثة في الترجيح والاختيار إن شاء الله تعالى؛ لأن له صلة وثيقة بالبحث هناك؛ لأنه يجعل المعاصرة معياراً يملي علينا اختيار ما يلائمها من التراث، ونبذ ما لا يلائمها.

وهكذا فإن الدعوة للاجتهاد الطليق عند المدرسة العقلية الحديثة

---

(١) التراث والحداثة (٤٣).

(٢) المصدر السابق (١٥، ١٦).

وصلت إلى النصوص، عن طريق إحلال منهج تأويلي واسع، يبحث عن فهم القارئ للنص، ولا يبحث عن المعنى الذي يرشد إليه النص، وهذا معناه أن جميع الاجتهادات والتأويلات صحيحة، ولا توصف بالصواب أو الخطأ؛ لأن النص قابلٌ لكل هذه المعاني، ومن هنا كان القول بالتصويب يضرب في أعماق جذور وأصول المدرسة العقلية الحديثة، ليس فقط في الظنيات وإنما في القطعيات أيضاً، وهو ما سأحاول بيانه في البحث التالي إن شاء الله تعالى.



المبحث الثالث

أثر القول بتصويب المجتهدين في توسيع مفهوم الاجتهاد ومجالاته عند المدرسة العقلية الحديثة

لقد تأثرت المدرسة العقلية الحديثة في نظرتها للاجتهاد بفكرة التصويب، وهي عند التحقيق تتجاوز تلك الفكرة التي طرحت عند المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، بل إنها تتجاوز ما نسب لبعض غلاة المصوبة من القول بتصويب ظنون المجتهدين قبل الاجتهاد؛ لأن فكرة التصويب والتعددية عند أتباع المدرسة العقلية الحديثة تنطلق من اعتقاد نسبية الحقيقة، ولا تفرّق بين مواطن القطع والظن، بل كل نظرٍ أفضى بصاحبه إلى علمٍ ما فهو صواب، وعلى هذا فقد وسعوا قضية التصويب لتشمل القطعياتِ، ووسعوها من جهةٍ أخرى لتشمل مواطن الدلالة قطعية كانت أو ظنية.

وفيما يلي أذكر أهم المعالم التي تؤكد أثر القول بتصويب المجتهدين في توسيع مفهوم الاجتهاد ومجالاته عند المدرسة العقلية الحديثة:

أولاً: نسبية الحقيقة عند المدرسة العقلية الحديثة.

لقد كان أول منهج استوردته المدرسة العقلية الحديثة من المناهج الغربية الحديثة نسبية الحقيقة، وفي ظل هذا المنهج وُلِدت وترعرعت كثيرٌ من المناهج التي قامت على أساسها مدارس نقدية وتوجهات فكرية مختلفة، لقد بات الإيمان بالنسبية أهم شرط يجب توفره في المفكر العقلاني، بل إن الحضارة لا يمكن أن تقوم على أسس ثابتة إلا أن تؤمن قبل أي شيءٍ آخر بنسبية الحقيقة، ثم إن التسامح والعيش بسلام مع الآخر لا يمكن أن يتحقق تحت أي منهج لا يؤمن بفكرة النسبية.

يقول طيب تيزيني: " ينبني الدين على حقيقة مطلقة كلية هي الوحي، ولما كانت الفلسفة تضع في اعتبارها تعددية المواقف والآراء، ونسبية الحقيقة -أي كونها موزعة من حيث الاحتمال المفتوح بين الناس جميعاً- فإن التصادم بينهما قائم لا محالة"(١).

ويقول: " ما بعد الحداثة هو عالم صيرورة كاملة، كل الأمور فيه متغيرة، ولذا لا يمكن أن يوجد فيه هدف أو غاية، وقد حلت ما بعد الحداثة مشكلة غياب الهدف والغاية والمعنى بقبول التبعثر باعتباره أمراً نهائياً طبيعياً، وتعبيراً عن التعددية والنسبية والانفتاح، وقبلت التغير الكامل والدائم"(٢).

ويقول علي حرب: " القول بوجود إسلام صحيح، وآخر غير صحيح لا يفضي إلا إلى الاستبعاد المتبادل؛ إذ بوسع كل فريقٍ أو كل مجتهد أن يدعي احتكار الإسلام الحقيقي قولاً وممارسة، وحده دون من سواه"(٣).

ثم يقول: " لا أحد يملك حقيقة الإسلام الأصولي... ومن باب أولى أن لا أحد يملك الحقيقة الكلية المطلقة"(٤).

ويقول محمد جابر الأنصاري: " يجب أن يكون واضحاً في غاية الوضوح: أن المطلق مطلق، ولكن الفهم البشري والتفسير البشري لأي جانب من جوانب المطلق هو فهم نسبيٌ"(٥).

ويقول محمد عابد الجابري: " إن اعتماد الشك في التفكير الفلسفي، والأخذ بنسبية الحقيقة: هو التسامح بعينه"(٦).

---

(١) آفاق فلسفية عربية معاصرة لطيب تيزيني (١٦٧).
(٢) المصدر السابق (٣٢٢).
(٣) الممنوع والممتنع لعلي حرب (١٨٠).
(٤) المصدر السابق (١٨٠).
(٥) تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها للأنصاري (٨٣).
(٦) قضايا الفكر المعاصر للجابري (٢٠).

ويقول نصر حامد أبو زيد: " وإذا كان مفهوم الحقيقة مفهوماً نسبياً في ذاته، فإن النسبية هنا يجب أن تفهم على أساس النسبية الثقافية، لا النسبية الذاتية، من هنا يكون البحث عن حقيقة التراث بحثاً عن حقائق في ثقافتنا، لا بحثاً عن حقائق مطلقة"(١).

ويقول هاشم صالح: " كل مجتمع لا يعترف بالتعددية العقائدية والسياسية هو مجتمع تنقصه الأنسنة إلى حدٍّ كبير. لماذا؟ لأن الاختلاف والتنوع في الرأي والفكر شرط من شروط تحرر الذهن من التحجر والانغلاق"(٢).

ويقول شاكر النابلسي: " إن القيم في المجتمع المدني نسبية، وهذه النسبية تجعل القيم متغيرة غير ثابتة. لا احتكار للحقيقة في المجتمع المدني، وعدم الاحتكار يقود المجتمع المدني إلى التسامح لا إلى التعصب، وإلى الانفتاح لا إلى الانغلاق"(٣).

إذن لن تكون متقدماً عند القوم، أو صاحب أمل في التقدم، إلا إذا قبلت الرأي على أنه نسبي حتى ولو كان في قطعيات الدين، والحقيقة على أنها نسبية وليست مطلقة، وبالتالي فإن المنطلق الأول للبحث عن الحقيقة هو القناعة بنسبيتها، والتسامح يكون حيث تكون النسبية؛ لأنه يمتنع معه الاعتقاد في حقيقة مطلقة، فالعقلانية من حيث هي تتعلق بالتفكير في النسبي بما هو نسبي، وليس بما هو مطلق(٤).

إن العلاقة بين النسبية والتصويب كانت ظاهرة عند مدرسة التصويب القديمة؛ ولذلك فقد وصف بعض الأصوليين رأي غلاة المصوبة بأن أوله

(١) مفهوم النص (١٨).
(٢) هاشم صالح على أركون.. معارك من أجل الأنسنة (١٦).
(٣) صعود المجتمع العسكري للنابلسي (٢٠٥، ٢٠٦).
(٤) انظر: الحقيقة المطلقة لمراد وهبة (١٩٣، ٢٢٨)، البحث عن الحقيقة لعبدالله المعجل (١٣) من هنا يبدأ التغيير لتركي الحمد (٣٤٧).

سفسطة وآخره زندقة[١]، والسفسطائية هم أول من فتح الكلام عن نسبية الحقيقة[٢] وقد وصف بعض الأصوليين مذهب المصوبة بذلك لأنهم جعلوا الظنون بحسب النسب والإضافات، فما يظنه زيد صوابٌ بالنسبة إليه، وما يظنه عمرو صوابٌ بالنسبة إليه، وليس في نفس الأمر حقيقة ترشد إليها أمارات الاجتهاد حتى يكون هناك صوابٌ في نفس الأمر[٣].

وقد ذكرت في الباب التأصيلي من هذه الرسالة أن من الأصول التي قام عليها مذهب المصوبة **(الأدلة الظنية بين الذاتية والنسبية)**[٤] وهذا معناه أن مدرسة التصويب القديمة لا تأخذ فكرة النسبية كاملة، وإنما تقول بها في الظنيات فقط، بل إن الظنيات من جهة الدلالة كالظواهر والعمومات ونحوها لم يقل فيها أحدٌ بتعدد الحق في نفس الأمر[٥] فأما مدرسة التصويب الحديثة فقد أصبح القول بالتصويب في أصولها هو بعينه القول بنسبية الحقيقة مطلقاً، سواءً تعلقت بالقطعيات أو الظنيات، بل إنني إنما أسمي (القطعيات) في سياق الكلام عن أصول القوم مجازاً؛ لأنه لا معنى لذلك عندهم؛ إذ لا يوجد مزية للقطعي على الظني إذاقلنا بالنسبية المطلقة.

وقد بات من الممكن لي أن أقارن بين تصويب المتقدمين وتصويب المحدَثين كما يلي:

المتقدمون جعلوا الأمارات الظنية في مسائل الاجتهاد علامات يتحرك الظن عندها، فحيث غلب على ظن المجتهد شيء فقد وجب عليه العمل، والأمارة لا ترشد إلى مظنون في نفس الأمر، وإنما وظيفتها استثارة ظنون المجتهدين، فظن المجتهد أمارة على وجوب العمل.

---

(١) انظر: الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤١.

(٢) انظر: ص (٤٤٤) من هذه الرسالة.

(٣) انظر: الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٤١.

(٤) انظر: ص (٤٤٤) من هذه الرسالة.

(٥) انظر: المعتمد ٢/ ٣٩٨، المستصفى ٢/ ٤٣٨.

فأما المحدَثون فقد جعلوا النصوص مطلقاً عبارة عن رموز ومجازات يتحرك الفهم عندها عن طريق التأويل واستنطاق النص لإعادة إنتاجه، وحيث وصل المؤوّل إلى معنى فهو صحيح وصواب، ويجب عليه العمل على وفقه، والنصوص لا ترشد إلى حقيقة واحدة أو معنى واحد، وإنما وظيفتها الخضوع للقراءة المتعددة والتأويل المستمر، فهي فضاء دلالي وإمكان تأويلي لا نهاية له، فلا يمكن أن توصف قراءة هذه النصوص بالصواب أو الخطأ من هذه الجهة.

ومن هنا يظهر لنا جلياً أن فكرة التصويب عند أتباع المدرسة العقلية الحديثة قد تجاوزت جميع الأفكار السابقة المتعلقة بالتصويب عند المتكلمين من المعتزلة أو الأشاعرة؛ لأن تصويب المدرسة العقلية الحديثة قام على أساس نسبية الحقيقة مطلقاً، وليس نسبية الظنون فقط.

ثانياً: الدعوة للتعددية عند المدرسة العقلية الحديثة.

وهذه الفكرة مرتبطة بالنسبية؛ لأن لازم النسبية المناداة بالتعددية في كل شيء، ولاسيما الآراء والتأويلات.

يقول كريم أبو حلاوة: " ارتكزت التعددية بمعناها المعرفي على الفكرة القائلة بأن لا أحد يملك الحقيقة كلها، وبالتالي ليس من حق أحد مصادرة آراء وأفكار الآخرين"[(١)].

والإيمان بالتعددية معناه تصويب جميع الاتجاهات، ويبدأ القول من التراث، فالنظر إليه يجب أن ينطلق من الإيمان بأن جميع ما وقع في التراث من اختلافات وفرق ومذاهب هي من قبيل التعددية ليس إلا، وهذا يفتح المجال للمقارنة والاختيار بعيداً عن الأيديولوجيا وميزان الصواب والخطأ.

---

(١) إشكالية مفهوم المجتمع المدني لكريم أبو حلاوة (٤٢).

يقول حسن حنفي: " التراث إذاً هو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناءً على متطلباته، خاصة وأن الأصول الأولى التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد؛ لأن الواقع هو أساسها الذي تكونت عليه، ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة، والحقائق الدائمة التي لا تتغير، بل هو مجموع تحققات هذه النظريات في ظرفٍ معين، وفي موقفٍ تاريخي محدد، وعند جماعةٍ خاصة تضع رؤيتها، وتكوّن تصوراتها للعالم "[١].

ويقول نصر أبو زيد: " إن التجديد يقوم على أساس وجود أصلٍ قديم، لكن هذا الأصل القديم الذي هو التراث ليس واحداً، بل هو متنوع، متغير طبقاً لطبيعة القوى المنتجة له، إن التراث ليس معطى واحداً، بل هو اتجاهات وتيارات عبّرت عن مواقف وقوى اجتماعية، وعن أيديولوجيات ورؤى مختلفة "[٢].

ويقول في سياق آخر تحت عنوان (**الشرائع لا تلغي التعددية**): "التعددية إذن، تلك القائمة في طباع البشر، وفي اختلاف عاداتهم ومرجعياتهم، أمرٌ حرصت الشرائع على التعامل معه بوصفه حقيقة سابقة عليها، ولم تسعَ الشرائع لإلغاء التعددية أو للقضاء عليها، بدليل أنها انطوت في بنية خطابها (الخطاب الإلهي) على تعددية مماثلة، تجعل الخطاب مفتوحاً لآفاق التأويل والفهم "[٣].

بل قد أصبحت قيمة النص الديني عند أتباع المدرسة العقلية الحديثة نابعة من قابليته للتعدد في المعنى والاحتمالات، وقد وصف علي حرب القراءة التي تؤمن بهذه المزية في النص الديني قائلاً: " فالقراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنما تكشف عما يسكت عنه النص أو يستبعده أو يتناساه، أي هي لا تفسر المراد بقدر ما

---

(١) التراث والتجديد لحسن حنفي (١٣).

(٢) مفهوم النص (١٦).

(٣) الخطاب والتأويل (٦٠).

تكشف عن إرادة الحجب في الكلام، ولهذا فإن مثل هذه القراءة لا تتعامل مع النص كخطابٍ محكمٍ متجانس، بل كفضاء رحب، أي كنصٍ متنوعٍ متعدد متشابه، يختلف عنً نفسه بقدر ما تختلف قراءاته عنه وفيما بينها"[١].

ويقول في سياق آخر: " القول إن للنص حقيقة معناه: أنه تقوم بينه وبين الحقيقة حُجُبٌ وحجب، وقارئ النص هو الذي يحسن رؤية ما لا يُرى بصرف المعنى، أو استنطاق الصمت، أو ملء الفراغات، أو تشخيص العوارض، أو اختراق الطبقات"[٢].

وقد أصبح من المنطق أن تتزامن الدعوة للتعددية مع الدعوة للاجتهاد الطليق، لأن التعددية معناها التصويب وسلامة العاقبة وعدم الاحتياط للحق، ومن هنا لا معنى للتشديد في شروط الاجتهاد، ولا معنى لحجر عملية النظر على فئة خاصة، أو نصوص خاصة، أو أبواب خاصة من الدين.

ثالثاً: اختيار المدرسة العقلية الحديثة منهج التصويب.

لقد صرح بعض أتباع المدرسة العقلية الحديثة باختيار منهج التصويب عندما عرضوا للاختلاف في التصويب والتخطئة بين المتقدمين:

فهاهو حسن حنفي يقدم التصويب حين يقول: " كل مجتهدٍ مصيبٌ في الظنيات، وهو أقرب إلى حرية الفكر، وحقّ الاختلاف والتعددية الفكرية، في حين جعل المصيب واحداً تضييقٌ على حرية الفكر، وإنكارٌ لاختلاف المشارب والمناهج، وتعدد الآراء لحساب الرأي الواحد، والحزب الواحد"[٣].

ويقول: " وقد يتجاوز التصويب علم أصول الفقه إلى علم أصول

---

(١) نقد النص (٢٠، ٢١).
(٢) المصدر السابق (١٨).
(٣) من النص إلى الواقع ٢/ ٥٣٧.

الدين، وتكون آراء الفرق في العقائد كلها صوابٌ، وهذا يبين إلى أي حدٍّ يجوز الاختلاف في الآراء حتى في تصور العقائد وصياغاتها، وهي من الثوابت، فالمتغيرات أولى "[١].

ثم يقول: " والأولى أن تكون التعددية في الشرائع؛ نظراً لتغير المجتمعات طبقاً للزمان والمكان وظروف كل عصر"[٢].

وقد استحسن الدكتور عبدالمجيد النجار - في صياغته لفقه التدين - مذهب المصوبة، وبين أنه أنسب لحال المسلمين اليوم، لمعالجة عللهم بروحٍ اجتهادية متحررة ومقدامة[٣].

ويرفض علي حرب ميزان الصواب والخطأ عند قراءة النصوص فيقول: " وفي ضوء هذا المفهوم للعلاقة بين النص والحقيقة لا مجال للحديث عن الخطأ والصواب في نص من النصوص، فالتخطئة أو التصويب يصحان إذا كنا نتعامل مع النص بوصفه يعكس أو يتطابق مع حقيقة ذهنية أو خارجية قائمة بمعزلٍ عنه"[٤].

وهذا معناه اختيار تصويب جميع القراءات والتأويلات مهما تعددت واختلفت.

ثم نأتي عند نصر حامد أبو زيد فنجده يصدر مشروعه عن (مفهوم النص) بتساؤل يراه إشكالياً: (ما هو الإسلام؟!!!) ثم يحتفي في سياق هذا التساؤل بفكرة (اللاأدرية) أو التصويب المطلق، والتي حكيت عن العنبري،

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٥٣٩.

(٢) المصدر السبق ٢/ ٥٣٩.

(٣) في فقه التدين فهماً وتنزيلاً ١/ ٨٨. مع ملاحظة أن الدكتور عبدالمجيد النجار ليس مع أصحاب تعدد قراءات النص الديني، ولكنني ذكرته هنا لأنه يختار تصويب المجتهدين، وهو المنهج الذي مثل الأساس الذي ينطلق منه أصحاب تعدد قراءات النص الديني، مع ميلهم الواضح لتوسيع مفهوم التصويب ليشمل النصوص القطعية.

(٤) نقد النص (١٣).

فيقول: " كلنا يتحدث عن الإسلام، وعن رأي الإسلام وحكم الإسلام، ولكن يبدو من هذه الأحاديث أننا نتحدث عن مفهومٍ لم نتفق على تحديده ولو في الحدود الدنيا من الاتفاق، وقد أدى هذا التعارض المفهومي في الماضي إلى أن ذهب قاضي البصرة عبيد الله بن الحسن إلى التسوية بين كل الآراء، وبين كل الاجتهادات، مهما تضاربت وتناقضت "[١].

ثم يبين أن المفهوم الذي يطرحه العنبري لتكريس التعددية لن يكون مقبولاً هذه الأيام، وبدلاً عنه يجب أن يتم تكريس مفهوم آخر للتعددية، عن طريق البحث عن مفهوم النص، وفتح أسئلة كانت مغلقة حول النص وسلطته، فيقول: " ولسنا نظن أن أحداً من المسلمين اليوم يتقبل هذا الموقف (اللاأدري)، كما أننا لسنا نظن أن تبني أحد هذه المواقف المذكورة والدفاع عنه، وهي مواقف صيغت في الماضي في واقعٍ مختلف، يمكن أن يحل إشكالية اليوم في الثقافة الإسلامية المعاصرة.

إن إعادة طرح السؤال: ما هو الإسلام؟ من خلال البحث عن مفهوم النص هو بمثابة التساؤل عن هويتنا الحضارية في التاريخ، سواءً كنا مسلمين، أم كنا مسيحيين، ما دمنا نعيش واقع هذه الثقافة العربية الإسلامية، بمكوناتها التاريخية "[٢].

ويقول علي حرب تحت عنوان (الاختلاف في الفقه والكلام): " أقرّ الكل بضربٍ من الاختلاف في الأحكام والاجتهادات، فقالوا بأن كل مجتهدٍ مصيبٌ في الحكم "[٣].

وعندما تحدث عن التخطئة في أصول الدين قال: " في الواقع أن بعض علماء الكلام قد خالفوا هذا الرأي، فأقرّوا باختلاف الأحكام،

---

(١) مفهوم النص (٢١).

(٢) المصدر السابق (٢٢).

(٣) نقد الحقيقة (٣٦).

وقالوا بأن كل مجتهدٍ ناظرٍ في الأصول مصيبٌ؛ إذ للمسائل وجوهٌ مختلفة، ولابد للناظر فيها أن يصيب في وجهٍ من الوجوه، فتعدد الوجوه يفسح في المجال إذن لاختلاف الآراء"[١].

وقد أصبح من نافلة القول أنّ تبنّي أتباع المدرسة العقلية الحديثة لمناهج وأدوات التأويلية الحديثة هو اختيارٌ صريح لمنهج التصويب؛ لأن هذه الأدوات والمناهج لا تؤمن بالصواب والخطأ في منهج التأويل، بل قامت على أساس أن جميع القراءات والتأويلات للنصوص صوابٌ، وهذا ظاهرٌ مما تقدم، ولا يحتاج لمزيد بسط.

رابعاً: التفريق بين النص ومعنى النص في القدسية (الدين / الفكر الديني).

لقد اشتهر عند أتباع المدرسة العقلية الحديثة التفريق بين النص ومعنى النص، أو الدين وفهم الدين، أو الدين والفكر الديني، فيرون أن القدسية ثابتة للدين أو النص فقط، فأما فهم النص، أو معناه، أو فقه الدين، أو الفكر الديني، فهو جهدٌ بشري، ووجهات نظر، لا يمكن أن تحمل صفة القدسية، وهذا معناه أن معنى النص غير مقدس، وإنما المقدس لفظ النص وحروفه[٢].

والحقيقة أن هذه نتيجة منطقية لمفهوم النص عند أتباع المدرسة العقلية الحديثة؛ لأن النص عندهم لا يرجع إلى معنى واحد، يعتقد المؤوِّل قدسيته، ويحاول إصابته بالتأويل، بل النص حروف وألفاظٌ مفرغة من المعنى، إلا المعاني التي يحمّله إياها القرّاء، فلن يكون هناك فهمٌ مقدس من هذه الجهة، ولا معنى إذن لتقديم قراءة على قراءة؛ لأن الكل سواء في مفهوم النص؛ لأنه قابلٌ لإنتاج كل هذه المعاني والتأويلات.

---

(١) المصدر السابق (٣٧).

(٢) انظر: نقد الخطاب الديني لنصر حامد (٥٥، ١١٩٥)، الدين واحتكار الحقيقة لواثق غازي (٣٠)، نقد الحقيقة لعلي حرب (٢٥، ٢٦)، نقد النص لعلي حرب (٢٣)، النص والسلطة والحقيقة لنصر حامد (١٣).

ثم من الطبيعي بعد هذا كله أن يكون فهم الدين، أو الفكر الديني نسبياً قابلاً للتغير من عصرٍ إلى عصر، فكل الآراء والاجتهادات صوابٌ لا خطأ فيها، وليس هناك فهمٌ مقدس للدين حتى لو انعقد الإجماع عليه، بل الجميع قراءات وتأويلات يحتملها النص الديني.

يقول نصر حامد أبو زيد تحت عنوان (إهدار البعد التاريخي) أي في الخطاب الديني: " تبدو هذه الآلية واضحة وضوحاً ساطعاً في كل جوانب الخطاب الديني، فضلاً عن منطلقاته الأساسية، تبدو واضحة كما سبقت الإشارة في وهم التطابق بين المعنى الإنساني (الاجتهاد الفكري) الآني، وبين النصوص الأصلية، والتي تنتمي من حيث لغتها على الأقل إلى الماضي، وهو وهمٌ يؤدي إلى مشكلات خطيرة على المستوى العقيدي، لا ينتبه لها الخطاب الديني، يؤدي التوحيد بين الفكر والدين إلى التوحيد مباشرةً بين الإنساني والإلهي، وإضفاء قداسة على الإنساني والزماني "[(١)].

ويقول في سياق آخر تحت عنوان (قراءة النصوص الدينية): " ولابد هنا من التمييز والفصل بين الدين والفكر الديني، فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص، وتأويلها واستخراج دلالتها، ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصرٍ إلى عصرٍ، بل ومن الطبيعي أيضاً أن تختلف من بيئة إلى بيئة "[(٢)].

فالمقدس بهذا الاعتبار هو النصوص (حروفاً وألفاظاً) المفرغة من المعنى، أي أنه لا يوجد وراء النص معنى واحدٌ مقدسٌ، أراده المشرّع في أول الأمر، ومآل هذا التصور في النهاية أن الدين عندما يتجسد في الآراء

---

(١) نقد الخطاب الديني (٥٤، ٥٥).

(٢) المصدر السابق (١٩٥، ١٩٦).

والأعمال والأقوال غير مقدس، لأن الدين في الواقع ليس سوى تطبيق دلالات النصوص، وقد نفى القوم القدسية عن الدلالة والمعنى أو المفهوم.

ويقول واثق غازي تحت عنوان (قدسية النص): " يمكن أن يكون شكل النص ثابتاً أو مقدساً، أما مفهوم النص فلا يمكن أن يكون كذلك، فالأفكار والرؤى والمفاهيم التي يحملها النص الديني، أو أي نص آخر متغيرة من شخص إلى شخص، ومن مكان إلى مكان، ومن زمان إلى زمان؛ لذلك نرى أنه إذا سلّمنا بقدسية شكل النص (حرفه ومنطوقه) واعتبرنا أنه ثابتٌ، ومنزهٌ من كل عيب أو نقص، فمن الصعب أن نسلّم بقدسية مفهوم النص "[(١)].

إن القوم لا يتكلمون هنا عن أدلة الاجتهاد، واختلاف الأفهام المتعلقة بها، بل إنهم يتكلمون عن جميع النصوص الدينية، قطعية كانت أو ظنية، في ظل إيمانهم بنسبية الحقيقة وتاريخية النصوص، وكونها لانهائية المعنى؛ ولذلك يوضح واثق غازي هذا المعنى بقوله: "هذا الاختلاف في تحديد المقدس وغير المقدس في النص الديني، هو السبب الجوهري الكامن وراء الصراع المستعر بين دعاة الثابت ودعاة المتغيّر، بين دعاة الجمود ودعاة التجديد، بين من يرى في النص الديني الحقيقة المطلقة، وبين من يرى فيها الحقيقة النسبية"[(٢)].

ويعبر علي حرب عن قدسية النص بـ (هوية النص ووحدته) ثم يقول: " ولا يعني ذلك أن ليس للنص هويته ووحدته، نعم إن النص واحدٌ، ولكنه واحدٌ من حيث انتسابه إلى مؤلفه، وهو أيضاً وخاصةً واحدٌ بصورته الصوتية أو الكتابية، أي من حيث كونه أصواتاً مسموعة وكلمات مرئية"[(٣)].

(١) الدين واحتكار الحقيقة لواثق غازي (٣٠).
(٢) المصدر السابق (٣١).
(٣) نقد الحقيقة (٢٥).

ثم يقول: " فالقرآن نصٌ ينص على التأويل، ويحتمل التأويل، ولا تكتنه معانيه إلا بالتأويل... كذلك النصوص المقدسة الأخرى، هويةُ كلٍ منها اختلافها، فهذا هو شأن الإنجيل والتوراة، يصح عليهما ما يصح على القرآن "(١).

لقد أصبح الفصل بين النص الديني والمعنى، أو الدين وفهم الدين، عند الكلام عن المقدّس منهجاً شائعاً في الأوساط الثقافية والفكرية والإعلامية، وغالباً ما ترمز لهذا المنهج عبارة (وجهة نظر) وهي تدل على أن المسألة محلّ النقاش ليس فيها نصٌ قطعيٌّ ملزم، وليس فيها (في نفس الأمر) معنى أو تشريع يجب اتباعه وتحري إصابته، بل الأمر منوطٌ بتعدد الآراء، وليس لأحدٍ أن يصادر آراء الآخرين على حساب رأيه؛ لأنه ليس مقدساً.

إن هذا المنهج يشكل معلماً ظاهراً من معالم التصويب عند أتباع المدرسة العقلية الحديثة، وهو خلاصة مفهوم النص الديني عندهم؛ لأنه متجدد المعنى باستمرار، وليس له معنى واحدٌ أو حقيقة واحدة نسقط عليها القدسية.

وإذا كانت جرأة أتباع المدرسة العقلية الحديثة على النصوص الدينية قطعيّها وظنيّها قد قامت على منهج واسع يصوب جميع الآراء والتأويلات فمن المسلّم أن هذه النظرة التصويبية قد أثّرت على موقفهم من مفهوم الاجتهاد عموماً، ومجالاته، فمادامت جميع الآراء هي من قبيل وجهات النظر، وخاضعة لمعيار النسبية، ولا حقيقة ترجى في نفس الأمر، ولا ميزان للصواب والخطأ، كل هذا ينتج عنه فتح الباب الواسع للاجتهاد، وعدم التحجير على الآراء من أي جهةٍ صدرت، فالاجتهاد يبدأ من النص وإليه يعود؛ يبدأ من النص من جهة أنه الغاية لفتح باب الاجتهاد في القطعيات والمناهج الأصولية، وإليه يعود لأن الطريق بات ممهداً لتأويل النص بعد إسقاط المنهج الذي كان يمثل الحمى حول هذا النص.

---

(١) المصدر السابق (٢٦).

المبحث الرابع

موازنة وتقويم

إن أي محاولة نقدية لمنهج المدرسة العقلية الحديثة في الاجتهاد يجب أن تبدأ (من وجهة نظري) من موقفهم من النص الديني، ثم تتسلسل لتصل لنقد موقفهم من أدوات الاجتهاد عموماً؛ وذلك لسببين:

السبب الأول: أن الغاية التي قصدَتْها أبحاث وأطروحات المدرسة العقلية الحديثة عن الاجتهاد هي النص، والنص القطعي بالتحديد، وقد وصلوا إليه، وما كانوا ليصلوا إليه إلا بعد تجاوز المناهج الأصولية، وأدوات الاجتهاد (التقليدي كما يصفونها) التي تحيط بالنص كالحِمى، في صورة هدم الوسيلة لهدم الغاية والمقصد، ويؤكد هذا المعنى تدرجهم في طرح مشروعاتهم التنويرية، فبدايتهم كانت تدور في فلك الطرح التراثي القديم، عن طريق توسيع منهج الاختيار من التراث، ومحاولة تتبع المعالم التأصيلية التي تبني مشروعهم وتلائمه، أي أن البداية كانت من داخل التراث، ثم بدأ مشروعهم يتصاعد حتى حانت الساعة التي صرحوا فيها بأن غايتهم فتح الاجتهاد في النصوص، وتوسيع دائرة التأويل، والحد من سلطة النصوص الدينية، والقول بتاريخيتها.

السبب الثاني: أن المناهج الأصولية وطرائق الاجتهاد تبدأ من النص وإليه تعود، فحجية الأصول الفقهية المختلفة ومناهج الاجتهاد مستمدة من نصوص الكتاب والسنة، ثم إن هذه الأصول والمناهج تعود إلى هذه النصوص، وذلك أنها وضعت لتعصم المجتهدين عن مخالفة دلالات النصوص أو مقاصدها العامة والكلية، فهي بالنسبة لهذه النصوص كالوسيلة

بالنسبة للمقصَد، ولاشك أن سهام القوم قد وصلت للمقصَد ولو ظاهراً، فكان الأولى الدفع عن المقاصد في طريق إقامة الوسائل والدفع عنها.

وأنا أرى أن من تضييع الجهود البداية بمناقشة القوم في موقفهم من أصول الفقه[1] وأدوات الاجتهاد عموماً؛ لأن الطريق معهم في هذا الباب سيكون طويلاً، وهو أسهل لهم لاستدعاء الشبه ووجوه المشاغبات، في حين أن حصر الكلام معهم ابتداءً في موقفهم من النصوص القطعية، وموقفهم من قدسية هذه النصوص لفظاً ومعنى، وحجيتها، يحقق كشف مقاصدهم، وحصر شبههم ومشاغباتهم، وتصبح إقامة الأصول بعد تحقيق حجية النصوص وقدسيتها وسلطتها التشريعية أسهل وأقرب، والمقصود هنا أن من العبث إشغال البحث العلمي بالنقاش مع مخالف حجية الإجماع، أو القياس، أو بعض شرائط الاجتهاد، أو التوسع في إعمال المصالح... إلخ، مع أنه في النهاية سينازع في حجية النص الديني القطعي الذي قامت عليه هذه الأصول.

وعلى هذا المنهج سأعمل في الموازنة والتقويم لنظرة المدرسة العقلية الحديثة للاجتهاد ومجالاته، فأقول وبالله التوفيق:

لقد سبقت الإشارة إلى مناهج التأويلية الحديثة، وموقفها من النص والمعنى، وهي كلها تلتقي عند القول بتعدد المعنى، وإنكار وجود قراءة واحدة للنص توصف بأنها هي الصواب (القراءة البريئة)، وليس يعنينا في هذا السياق نقد هذه المناهج في ميدانها الذي وضعت لتعمل فيه، وهو النص الأدبي قصة أو قصيدة أو شعراً..إلخ، مع أنها لم تكن محل اتفاق

---

(١) المقصود بـ (أصول الفقه) هنا أدلة الفقه كالقياس والإجماع والسنة وهكذا، فيأتي ناقدُ أصول المدرسة العقلية الحديثة فيقف عندها أصلاً أصلاً، وليس المراد أصول الفقه كلقب لهذا الفن؛ لأن البحث مع المدرسة العقلية الحديثة في هذه المسائل لن يخرج عن أصول الفقه كعلم شرعي يؤسس لمناهج الاستنباط وفهم النصوص وعلاقة الاجتهاد بالقطعي والظني وهكذا.

في ذلك الميدان، بل لازالت مثار جدلٍ واسع بين المتخصصين في النقد الأدبي والتحليل، ولكنه مسارٌ آخر لا يتعلق بمقصود السياق هنا.

الذي يعنينا هنا موقف أتباع المدرسة العقلية الحديثة من هذه المناهج عند تأويل القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، حيث رأوا أن مناهج التأويلية الحديثة صالحة لإعادة قراءة النص الديني وتفسيره؛ لأن النص الديني قد (تأنسن) منذ تجسد في اللغة والتاريخ، وتوجه بمنطوقه ومدلوله إلى البشر عبر واقعٍ تاريخي وثقافي محدد.

إن أول نقدٍ لفكرة القوم يجب أن ينطلق من (قدسية النص الديني) في عقيدة المسلم؛ فالنص الديني لا يخلو إما أن يكون (القرآن الكريم) أو (السنة النبوية) وهما أصلا التشريع، وإليهما مردّ جميع الأصول والقواعد.

فأما قدسية القرآن الكريم (لفظه ومعناه) فإنها ترجع إلى عقيدة السلف في مسألة كلام الله عزل وجل، وأن القرآن العظيم كلام الله حقيقةً، لفظه ومعناه، أنزله على نبيه محمد ﷺ عن طريق الوحي[1] كما قال تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [النّحل: ١٠٢].

وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشُّعَراء: ١٩٢-١٩٥].

وقال تعالى: ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾﴾ [الشّورىٰ: ٥١].

ومن هنا فإن القول (بتأنسن) النص الديني (القرآن الكريم) أو أنه بات منتجاً ثقافياً منذ تجسد في لغة العرب، كل هذا الأقاويل تصادم عقيدة السلف في القرآن الكريم (لفظه ومعناه) وتتطابق مع عقائد المعتزلة القائلين

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٢/ ١١٧ شرح العقيدة الطحاوية ١/ ١٧٤.

بخلق القرآن الكريم، ونفي صفة الكلام عن الله تعالى[١].

وهذا يؤكده لنا أن بعض أتباع هذا المنهج - كما سبق - قد أسس مشروع إعادة فهم النص الديني على القول بخلق القرآن الكريم، وأشاد بعمق المشروع الاعتزالي لدراسة الإعجاز في ضوء هذه العقيدة[٢].

إن أتباع المدرسة العقلية الحديثة ما كان لهم أن يتقدموا خطوة في مشروعهم لإعادة فهم النص الديني إلا بنسف هذه العقيدة، ومحاولة استدعاء عقيدة أخرى من واقع التراث الكلامي، يمكن أن تحمل هذا المشروع، فكانت فكرة المعتزلة هي الأقرب، سيما أنها ارتبطت بمدرسة عقلانية قديمة تنال الرضا عند القوم.

إن تطبيق مناهج التأويلية الحديثة على النص الديني تشترط التسليم أولاً ببشرية هذا النص (تأنسنه) لأن هذه المناهج إنما تعمل في مساحة (النسبية) وهي في النصوص الإنسانية فقط، فكان لابد من نفي صفة القدسية (المطلق) عن هذا النص، عن طريق القول بأنه مخلوقٌ، لفظه ومعناه، فإذن يمكن للمناهج البشرية أن تعمل عليه؛ لأنه نصٌ لا يختلف عن باقي النصوص البشرية بعد أن تجسد في اللغة والتاريخ كما يقولون.

إن صفة القدسية تعني أن النص الديني يحمل صفة (المطلق) وهذا معناه أن آلة التأويل التي تتعامل مع هذا النص ينبغي أن تكون مقيدة ومضبوطة وغير منفلتة، وهذا ما لا تريده التأويلية الحديثة، فأرادوا أن يُلبسوا هذا النص عباءة النسبية، عن طريق دعوى بشريته (تأنسنه) ثم يسلطوا عليه أداوت التأويل الحديثة.

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ١/ ١٧٣، كما سيأتي بيان ارتباط بعض هذه المناهج بعقيدة الأشاعرة في القرآن الكريم، وقولهم إنه عبارة عن كلام الله تعالى أو حكاية عنه؛ لأن الكلام عندهم هو المعنى النفسي، ومن هنا نشأت نظرية النظم عند الباقلاني والجرجاني.

(٢) انظر: مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد (١٥١).

إن المقاصد التي تقف وراء القول بخلق القرآن في مشروع نصر حامد أبو زيد - على سبيل المثال - تجعل مقولته أخطر بكثير من مقولة المعتزلة؛ لأنهم قالوا ذلك في سياق شبهة التنزيه، وأما أتباع المدرسة العقلية الحديثة (ومنهم أبو زيد) فقد صرحوا بأن الغاية رفع قدسية النص الديني، وفتحه أمام التأويلات المتعددة، وتحويله من نص تشريعي إلى نص توجيهي أو تربوي أو نص هداية وإرشاد[١].

لقد انطلق التقعيد لقانون التأويل عند السلف وعلماء أصول الفقه المتقدمين من هذه المسلّمة الاعتقادية، والتي تؤمن بقداسة هذا النص، ومفارقته لجميع النصوص البشرية الأخرى، وهذا يجعل التعاطي معه بالتفسير أو التأويل في غاية الدقة والخطورة، ولذا نجد تورع علماء السلف عن القول في تأويل القرآن، وتحذيرهم من مغبة اقتحام باب التأويل بلا علم؛ لأنهم يوقنون أن هذا النص يحمل معنى مقدساً، وهذا المعنى فيه تشريع وموعظة وهدى، ولا يصل إليه بالتأويل إلا الراسخون في العلم، الذين ملكوا آلة التأويل، وليس لكل أحدٍ أن يتقمص هذه المنزلة العظيمة.

وفي هذا السياق فالتأويل هو وظيفة المجتهدين في الشريعة؛ لأنه بابٌ من أبواب الاجتهاد، فكل شرطٍ يجب توفره في المجتهد فإنه يجب توفره في المؤوِّل من باب أولى، كالعلم بالكتاب والسنة، والعلم باللغة العربية، والعلم بأصول الفقه، والعلم بالإجماع والخلاف، والعلم بمقاصد الشريعة.. إلخ.

ثم إن التأويل يختص بمزيد شروطٍ تتعلق به خاصةً، وهي كالتالي:

(١) انظر: الإسلام والحداثة لعبدالمجيد الشرفي (١٤)، النص القرآني لطيب تيزيني (١٨٤)، القرآن والتشريع لصادق بلعيد (١٥٦)، نقد النص لعلي حرب (٢٠٧)، روح الحداثة لطه عبدالرحمن (١٨٧).

الشرط الأول: أن يحتملَ اللفظُ المعنى المرجوح الذي أراد المؤوِّل صرفه إليه[(١)].

وهذا الشرط يتعلق بعلم صاحب التأويل باللغة العربية وضعاً واستعمالاً، كما يتعلق بعلمه بالكتاب والسنة ليصل إلى استعمال الشارع الذي يعينه على فهم المعنى في موطن التأويل.

ونفهم من هذا الشرط أن التأويل يتعلق بالكشف عن مراد قائل النص، وليس الكشف عن فهم القارئ للنص؛ لأن اشتراط احتمال لفظ النص للمعنى من جهة لغة العرب أو لغة نص الشارع معناه محاولة الوصول للمعنى في نفس الأمر عن طريق الاستعانة باللغة التي جاء بها النص، وهذا تقديم للنص على القارئ أو المؤوِّل.

بخلاف التأويل عند المدرسة العقلية الحديثة، فإنه يصور لنا أن التأويل يتعلق بالكشف عن فهم المؤوِّل للنص في ضوء البيئة الاجتماعية والثقافية التي يعيشها المؤوِّل، وهذا يجعل المؤوِّل هو محور عملية القراءة والتأويل، والنص مجرد وسيط، والمؤثر في صناعة المعنى هو الظروف المحيطة بكل قارئ (الواقعية).

ومن جهة أخرى فإن هذا الاشتراط يؤكد لنا وجود معنى حقيقي في نفس الأمر، وهو معنى مقدس يطلب المؤوِّل إصابته (براءة القراءة) ومن هذا الوجه فإن عملية التأويل تخضع لميزان التصويب والتخطئة؛ لأن المعنى واحدٌ في نفس الأمر، ومصيبه واحدٌ فقط، والبقية إن تحروا شروط التأويل وكانوا من أهله فقد أخطأوا ولهم أجر الاجتهاد.

بخلاف التأويل عند أتباع المدرسة العقلية الحديثة، فإنه لا يقر بوجود قراءة بريئة لأي نص من النصوص، ولا يخضع القراءة لميزان

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٤٩، الإحكام للآمدي ٣/ ٦٧، روضة الناظر ٢/ ٥٦٤، تحفة المسؤول ٣/ ٣١١ تيسير التحرير ١/ ١٤٤.

التصويب والتخطئة كما سبق، بل جميع التأويلات صحيحة؛ لأنها لا ترجع لمعنى واحدٍ في نفس الأمر يرشد إليه النص، وإنما ترجع إلى الواقع الذي يحيط بالمؤوِّل، وحيث كان الحال كذلك فالنص يقف من جميع المعاني والتأويلات على مسافة واحدة، والذي يرجح هذا المعنى على ذاك، أو هذه القراءة على تلك القراءة هو الظرف الواقعي الذي يحيط بصاحب التأويل.

الشرط الثاني: أن يقوم على التأويل دليل صحيح، وهذا الدليل قد يكون من ذات السياق، وقد يكون من خارجه[١].

وهذا معناه أن العلماء لم يكتفوا باشتراط احتمال لغة النص لمعنى التأويل، بل زادوا على ذلك اشتراط إقامة الدلالة على صحة هذا المعنى الذي يرجحه المؤوِّل على المعنى الظاهر من الدليل، وهذا فيه مزيد احتياط وتضييق لعملية التأويل.

إن دليل التأويل قد يكون من الكتاب أو من السنة أو من القياس أو من القرائن، وحيث كان من الكتاب أو السنة فهو أقوى، وهذا معناه أن الوحي يفسر بعضه بعضاً، ويؤول بعضه بعضاً.

وقد سبق وعرضْت شبهةً للقوم مفادها أن عقل المؤوِّل نسبي، فكيف له أن يصل إلى القصد الإلهي في كماله وإطلاقه؟![٢].

لقد أغفل القوم هذا الشرط عند علماء الشريعة، وهو أن التأويل لا يكون مقبولاً إلا أن يقترن بالدليل على صحته، وهذا الدليل يرجع في النهاية إلى الكتاب والسنة، وحيث بنى المؤول تأويله على هذا الأساس فقد سقطت شبهتهم؛ لأن المطلق (الوحي) يفسر بعضه بعضاً.

ثم من جهة أخرى لم يقل أحدٌ إن فرض المؤوِّل الإصابة، بمعنى أنه

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (٦٧)، روضة الناظر ٢/ ٥٦٤.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل لنصر أبو زيد (١٥).

يأثم إذا لم يوافق المعنى الراجح في نفس الأمر، إنما فرضه تحري الإصابة، وحيث فعل فقد أدى ما عليه.

ولكنه من وجه آخر يعتقد أن في نفس الأمر معنى مقصوداً، يتعلق به التشريع أو الهدى والتوجيه، وهذا الاعتقاد فرضٌ لا تقوم عقيدة المؤمن في هذا النص إلا باعتقاده، ولا يُسقِطه تعذر الإصابة عند القيام بالتأويل.

كما يجب ألا نغفل موقف بعض أتباع المدرسة العقلية الحديثة من السنة النبوية عند كلامهم عن التأويل، إنهم يغفلون منزلة السنة من القرآن الكريم، والتي تأتي مبينة ومفسرة ومؤكدة ومؤسسة لحكم جديد، إنهم يتناولون النص الديني (القرآن الكريم) وكأنه لم يأتِ مثله معه تبياناً وتفسيراً وتأكيداً، إنهم يصورون النص الديني وكأنه نصٌ إشكاليٌ لم يتبعه بيان أو تفسير، وهذا جزءٌ من موقفهم الغالي تجاه السنة النبوية المطهرة(١).

إن السلف عندما تعرضوا لمنهج التأويل لم يجعلوا التأويل هو الأصل في اللغة والنصوص، بل التأويل خلاف الأصل في اللغات ابتداءً ثم في النص الديني؛ لأن وظيفة اللغة الإفهام، والأصل فيها الحقيقة وليس المجاز، فكذلك النصوص الدينية الأصل فيها الظهور، أي أن المعنى الظاهر ابتداءً هو المعنى المقصود للشارع، وقد يحتاج لمزيد إظهاره إلى التفسير فقط، عن طريق قرائن لغوية أو سياقية تؤكد الظاهر وتغلق باب التأويل.

إن التفسير عند السلف هو الأصل، أي حمل اللفظ على مدلوله الظاهر منه، بل إنهم كانوا يستعملون التأويل بمعنى التفسير كما هو ظاهر

---

(١) من أصحاب هذا الاتجاه قرآنيون ينكرون حجية السنة النبوية، أو يقولون بتاريخيتها، مما يفقدها شرعيتها المطلقة زماناً ومكاناً، ومن هؤلاء محمد شحرور وجمال البنّا وغيرهما، وهؤلاء القرآنيون لا تكاد تجدهم يستدلون بالسنة النبوية، أو يجعلون شرط صحتها موافقتها لظاهر القرآن وعدم تأسيسها لحكمٍ جديد.

في تفسير ابن جرير الطبري، فأما التأويل الذي يرجع إلى صرف اللفظ عن مدلوله الراجح إلى مدلوله المرجوح لدليل، فهذا التأويل خلاف الأصل في اللغة وفي النصوص عموماً ومنها النص الديني.

ثم إن نص القرآن الكريم والسنة النبوية حين يكون قطعيّ الدلالة (النص في اصطلاح الأصوليين) لا يكون مجالاً للتأويل؛ لأنه لا يحتمل إلا معنى واحداً هو المقصود من الخطاب في نفس الأمر، فلا معنى لطلب تأويله، بل تأويله لا يكون إلا تحريفاً والحالة هذه، ولذلك نجد بعض الأصوليين يسمي بعض أقسام هذا الضرب من دلالة الخطاب بـــ (المفسَّر) لأنه لا يحتاج إلى تفسير، ولا يحتاج إلى تأويلٍ من باب أولى[١].

ولكن التأويل عند أتباع المدرسة العقلية الحديثة هو الأصل، بل لا قيمة للنص إلا بالتأويل؛ لأنهم ينطلقون من نسبية اللغة والخطاب عموماً في إفادة المعاني، فالمعاني إنما تنتج من عملية الاتصال بين ثلاثة عناصر (القارئ / اللغة / الواقع المحيط بالقارئ) فاللغة من هذه الجهة مجرد وسيط، والقارئ والواقع هما اللذان ينتجان المعاني.

وعندما طبقوا هذه النظرية على النص الديني أصبح كله مساحةً للتأويل، ولم يفرقوا بين قطعيٍّ وظني، أو ظاهر ونص، بل كلها تخضع لفهم القارئ، بحسب الواقع الذي يحيط به اجتماعياً وثقافياً وسياسياً.

فالتأويل عندهم هو الأصل، بل إن النص عندهم هو التأويل (التأويل الوجه الآخر للنص)، أو القراءة، فالقارئ هو الذي يعيد إنتاج النص مرةً بعد أخرى، ومن هنا فالخطاب كله مجازٌ، والنص الديني كله مجازٌ، مفتوح على جميع المعاني والتأويلات، ولا قدسية فيه لتأويل على تأويل.

ومما تقدم يمكن أن نحدد معالم تضييق العمل بالتأويل على المنهج الشرعي فيما يلي:

---

(١) انظر: تيسير التحرير ١/ ١٤٤.

١ - أن التأويل خلاف الأصل.

٢ - أن التأويل محكومٌ بميزان الصواب والخطأ.

٣ - أن التأويل قد يكون فاسداً في حال فُقِد شرطٌ من شروط التأويل الصحيح.

ولو ركزنا على منهج مدرسة التصويب القديمة في التأويل لوجدناه لا يخرج عن هذه المعالم الثلاثة، ولاسيما في التصويب والتخطئة، فمصوبة المتكلمين يستثنون مسائل الاجتهاد المتعلقة بالدلالة من التصويب؛ لأن خلاف الدلالة خطأٌ قطعاً، فلابد من اعتقاد دلالة معينة في نفس الأمر يرشد إليها الخطاب، وحيث كان الأمر كذلك فمصيبها واحدٌ فقط، وغيره مخطئ[1] وهو ما لم يقل به أتباع المدرسة العقلية الحديثة، حيث فتحوا الباب لتصويب جميع التأويلات حتى في مواطن النصوص (القطعيات) كما سبق.

لقد حاول بعض أتباع المدرسة العقلية الحديثة التشبث بقضية الإعجاز، وتصديرها عند الكلام عن تأويل النص الديني، وحاولوا استصحاب تلك النظريات القديمة التي اشتغلت بتقرير إعجاز القرآن وعلاقتها باللفظ والمعنى، وحاولوا التلبيس بقولهم إن إعجاز القرآن الكريم يكمن في قابليته لتعدد التأويلات، واتساعه لجميع المعاني، فمهدوا الطريق للقول بالتأويل الواسع للنص الديني عن طريق هذه الشبهة.

والحقيقة أن البحث في دلائل الإعجاز بحث عظيم، وقد طرقه الأخيار من السلف والخلف، ولكن الإغراق في قضية الإعجاز يجب ألا يكون على حساب مصدرية النص الديني في التشريع، فهو نصٌ تشريعي قبل أن يكون نصاً معجزاً، وقد ارتبطت بعض الدراسات القديمة بأصول المعتزلة

(١) انظر: المعتمد ٢/٣٩٨، المستصفى ٢/٤٣٨ كلهم يؤكدون أن المسائل الاجتهادية التي تتعلق بالدلالة (الظواهر والعمومات) تحمل حقاً معيناً في نفس الأمر، يتعلق به الصواب والخطأ في نفس الأمر.

ثم الأشاعرة في مسألة كلام الله تعالى، فالمعتزلة القائلون بخلق القرآن الكريم غلبوا جانب اللفظ في دراسة الإعجاز وأهملوا المعنى، والأشاعرة غلبوا المعنى على حساب اللفظ كما هو ظاهر في نظرية النظم للجرجاني.

يقول الدكتور جابر عصفور: " إنَّ نظرية النظم تعتمد على المبدأ الأشعري الذي يفصل بين الدلالة والمدلول، ويسلم بأسبقية المعاني القائمة في النفس على الألفاظ الدالة في النطق "[١].

ويقول الدكتور شكري محمد عيّاد: " أما الجرجاني فقد كانت نظرية الكلام النفسي هي عمدته في قضية اللفظ والمعنى "[٢].

إن تقرير إعجاز القرآن الكريم في نظمه ومعناه يجب أن يكون مقروناً بتقرير إعجازه من جهة الحجاج والبراهين والتشريعات، والتي هي المقصود من صياغة تلك المعاني.

يقول عبدالله صولة: " الجرجاني سجن نفسه داخل دائرة البحث عن أسرار الجمال والحسن والمزية في معاني النظم القرآني وغض الطرف عن الأبعاد الحجاجية التي من أجلها استجلبت تلك المعاني "[٣].

وكذلك يمكن أن نقول عن كل نظرية تغلّب جانب الجمال والحسن والمزية في معاني القرآن العظيم على حساب كونه مصدر تشريعٍ أول في عقيدة المسلمين.

إن القرآن الكريم والنص الديني عموماً مصدر تشريع، فلا يمكن من هذه الجهة أن يكون مصدر اختلاف، والقول باحتماله جميع التأويلات، وحمله جميع المعاني، وتصويبها جميعاً يتناقض مع هذا الأصل.

---

(١) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب لجابر عصفور ٣٨٥.

(٢) مقال عن: المؤثرات الفلسفية والكلامية في النقد الأدبي والبلاغة العربية لشكري محمد عياد / مجلة الأقلام / (العدد ١١ عام ١٩٨٠م) ص ١٣.

(٣) الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية لعبدالله صولة (٦١٠).

لقد أصّل الإمام الشاطبي منذ وقتٍ مبكّر أن الشريعة ترجع إلى قولٍ واحدٍ مهما كثر الخلاف، وبيّن أن الراسخين من أهل العلم هم المصيبون في تأويل المتشابه، وغيرهم مخطئون، ثم بيّن أن ميزان الصواب والخطأ في التأويل يدل على أن الشريعة لا تدل على الاختلاف ولا تحمله في دلالاتها.

قال - رحمه الله -: "ومعلومٌ أن الراسخين هم المصيبون، وإنما أخبر عنهم أنهم على مذهبٍ واحدٍ في الإيمان بالمتشابهات علموها أو لم يعلموها، وأن الزائغين هم المخطئون"[١].

ثم قال: " وأيضاً لو كان كذلك - أي لو كان التشابه في الكتاب دالاً على التعدد والاختلاف - لم ينقسم المختلفون فيه إلى مصيب ومخطئ، بل كان يكون الجميع مصيبين؛ لأنهم لم يخرجوا عن قصد الواضع للشريعة؛ لأنه قد تقدم أن الإصابة إنما هي بموافقة قصد الشارع، وأن الخطأ بمخالفته، فلما كانوا منقسمين إلى مصيبٍ ومخطئ دلّ على أن الموضع ليس بموضع اختلاف شرعاً"[٢].

فأما أتباع المدرسة العقلية الحديثة فإنهم يريدون من القرآن الكريم أن يكون نصّ اختلاف، ويصرّحون بذلك بكل جرأة.

يقول علي حرب: " في قراءتنا هذه قد نظرنا إلى النص بوصفه مصدراً للاختلاف والتفاوت"[٣].

ويقول: " فالاختلاف مرفوضٌ من جهة، مقبولٌ من جهةٍ أخرى، إنه مرفوضٌ شرعاً ومعتقداً، مقبولٌ واقعاً وعقلاً، أو بمعنى أدقّ فهو مرفوضٌ من وجهة نظرٍ فقهية أو كلامية، ولكنه مقبولٌ من وجهة نظر أكثر انفتاحاً"[٤].

---

(١) الموافقات ٥/ ٧١.

(٢) المصدر السابق ٥/ ٧١.

(٣) نقد الحقيقة (٤٧).

(٤) المصدر السابق (٤٨).

ويحاول أن يلصق التناقض بين الشرع والقدر في قضية الاختلاف فيقول: " فكيف يكون الاختلاف مرفوضاً، ثم تكون المشيئة هي التي قضت بأن يكون الناس مختلفين متفرقين، فلا يجتمعون في أمةٍ واحدة، ولا في ملةٍ واحدة"(١).

إن منهج أتباع المدرسة العقلية الحديثة يريد أن يصل إلى تقرير أن القرآن الكريم كتاب إرشاد وتوجيه، وليس كتاب تشريع يحمل صفة الإلزام، ومن هنا فهو يحمل الدعوة للاختلاف والتعدد، ويتسع لجميع المعاني، ويقبل جميع القراءات(٢).

يقول طيب تيزيني: " فالصبغة الإجمالية الكلية التي يظهر فيها النص القرآني، في صوغ مبادئه، ومعظم أحكامه، وكذلك في نمط خطابه، جعلته يبدو بمنزلة كتاب هداية، وكتاب بشرى، وكتاب رحمة للمؤمنين، وليس من حيث هو كتاب قانوني تعليمي، يحتوي على كل صغيرةٍ وكبيرة"(٣).

وفي هذا السياق يمكن أن نفهم سفسطة القوم عندما يفرقون بين الدين والفكر الديني، ونحوها من العبارات، والتي ترجع في حقيقتها إلى سلب هذه النصوص صفة التشريعية، فأما التوجيه والإرشاد فلكل واحد أن يسترشد بهذه النصوص في الجهة التي تليق بفهمه، ولا مزية لفهمٍ على فهم.

إن الدين هو الذي تدل عليه النصوص (القطعيات) صراحة، والذي يفهمه المجتهدون من الدلالات والمعاني (الظواهر والأقيسة) رجحاناً، وليس يخرج الدين عن هذين الاحتمالين، فالدين ليس ألفاظاً مفرغة من المعاني، بل الدين معاني هذه النصوص، وتنزيلها على الواقع إيماناً ويقيناً،

---

(١) المصدر السابق (٤٨).

(٢) انظر: الإسلام والحداثة لعبدالمجيد الشرفي (١٤)، النص القرآني لطيب تيزيني (١٨٤)، القرآن والتشريع لصادق بلعيد (١٥٦)، نقد النص لعلي حرب (٢٠٧)، روح الحداثة لطه عبدالرحمن (١٨٧).

(٣) النص القرآني (١٨٤).

وعملاً بالجوارح، فكما أن القوانين الوضعية تحمل دلالة واحدة أراد المقنّن الإلزام بها، فكذلك النص الديني، يحمل دلالة تشريعية، أراد المشرع سبحانه إلزام المكلفين بها، والقول بأن المقدس هو النص، وأما فهمه أو معناه فغير مقدس، مآل هذا القول أن النص الديني لا يحمل صفة الإلزام والتشريع، وإنما جاء للتوجيه والإرشاد والهداية ليس إلا.

والمقصود هنا أن القرآن الكريم نصٌّ مقدس في عقيدة المسلمين، ومصدر تشريع وهداية وتوجيه، ومن هنا انطلقت التقعيدات الأصولية الحاكمة لعملية فهم هذا النص العظيم، واستنباط معانيه وحِكَمه وأحكامه، وكذلك الشأن بالنسبة للسنة النبوية المطهرة، فهي مصدر التشريع الثاني بعد القرآن الكريم، وقد جاءت مبينة ومفسرة ومؤكدة لمعاني القرآن العظيم، وجاءت كذلك مؤسسة لأحكام جزئية لم تذكر في القرآن وإن كانت راجعة إلى قواعده الكلية.

ومن هنا فإن مناهج الاجتهاد في الشريعة تنطلق من هذا الأصل (مكانة النص الديني) فليس الاجتهاد مفتوحاً في كل مسائل الشريعة، وليس متاحاً لكل أحدٍ أن يُعمل عقله في الاجتهاد والقول في الدين ما لم يكن أهلاً للاجتهاد، ثم إن الاجتهاد وإن وقع من أهله محكومٌ بميزان الصواب والخطأ، والقول بأن تصويب المجتهدين فيه دافعيةٌ للاجتهاد، وتحريكٌ لهمم المجتهدين، غير دقيق؛ لأن الترغيب في الاجتهاد كامنٌ في أصول مشروعية الاجتهاد ومناهجه، والتي تقضي بأن المجتهد المؤهل غير آثم بعد بذل الاجتهاد، بل يستحق الأجر الواحد حالة الخطأ، كما أن المجتهد مصيبٌ في عمله دائماً كما سبق ترجيحه، وهذا القدر من التصويب كافٍ في تحقيق الدافعية والحث على الاجتهاد[١].

وقد بات من المسلّم أن من يثبت للكتاب والسنة هذه المكانة العظيمة

---

(١) المصدر السابق (٤٨).

عليه أن يُخضِع عملية الاجتهاد في الدين عموماً وفي النصوص خصوصاً للمناهج الأصولية التي سطرها علماء الأصول، وانعقد الإجماع على كثيرٍ منها، ومنها منهج التصويب والتخطئة؛ لأن هذه المناهج والقواعد إنما تمثل الحمى والسور الذي يحيط بالنص الديني، حتى لا يكون التعاطي معه فوضوياً منفلتاً عن الضوابط الشرعية، وحيث سلّم دعاة التنوير والتجديد بهذه المكانة للنص الديني في عقيدة المسلم وتراث المسلمين فعليهم أن يخضعوا عملية التجديد لهذا المنهج المستقى من الكتاب والسنة، ودواعي التجديد الديني المنضبط بضوابط الشريعة متاحة، مادام يقوم على أسس وأصول شرعية[1].

ولكن هيهات لهذا التجديد أن يروق للقوم؛ لأن مشروعهم - وبدون تجميلٍ للعبارة - لا يريد للعقل أن يتوقف عند شيءٍ اسمه المقدس، بل هو مشروعٌ تصاعديٌّ لا يقف عند نقطةٍ معينة، وكمثال على ذلك نجد أحدهم يرى أن مشروع نصر حامد أبو زيد لم يحقق السقف الأعلى في نقد فكرة المقدس؛ لأنه يقرّ في سياق فكرته أن هناك وحياً، وأن الله أنزل هذا الوحي بلغة البشر.

يقول علي حرب: " هذا هو مأزق أبو زيد؛ فهو يبقي على مفهوم الوحي الإلهي، ويريد في الوقت نفسه أن يعمل على تكوين وعيٍ علمي بالتراث، ينفي الوجود الماورائي للنص، ويؤمن بمصدره الإلهي، يعترف بأن الدين عنصرٌ ضروري في النهضة، ولكنه يعمل على تحريره من أبعاده القدسية وأصوله الخرافية، باختصار: إنه يتمسك بدور الدين، مع إيمانه بالعلمانية "[2].

ثم يعترف بأن صنيع أبي زيد إنما هو مراوغة؛ لأنه لن يبقى دينٌ إذا نزعنا القدسية، فيقول: " ولكن ماذا يبقى من الدين إذا انتفى منه جانبه

---

(١) انظر: تجديد الدين للعلي (٥٥ـ ٨٤).
(٢) نقد النص (٢١١).

القدسي وبُعده الغيبي أو محتواه الأسطوري؟ لا شيء هاماً؛ لأن الأسطورة هي القوة المحرّكة للمشروع الديني، وللدعوات التي تتم باسم الدين"[(١)].

ولعل علي حرب يطمح في مشروعٍ يصرّح بالغاية تصريحاً جلياً كما هو صنيع محمد أركون، والذي لا يترددُ في بيان أن الغاية المقصودة هي تنحية الوحي عن الساحة الفكرية، والطعن في مفاهيمه، وزحزحة قدسيته.

يقول في أحد دراساته: " نحن نهدف من خلال هذه الدراسة إلى زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه، أقصد زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدي الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه"[(٢)].

ومن هذا المنطلق فإن علي حرب يؤكد أنه يجب إعادة تأسيس مفهوم الوحي من منظور تاريخي ناسوتي، مع استبعاد جميع المضامين اللاهوتية أو الأسطورية أو الغيبية مثل وحي، وإلهي، وقدسي أو نبوي.. إلخ[(٣)] ثم يبين أن الفضل في فتح هذا المجال من مجالات نقد التراث يعود إلى محمد أركون، فيقول: " ويعود الفضل إلى محمد أركون في افتتاح مثل هذا الأفق النقدي، ومعه نتخطى نقد الفرق والمذاهب إلى نقد أصول المعرفة الإسلامية، نتخطى نقد التفاسير والشروحات إلى نقد الوحي نفسه"[(٤)].

إن هذا المشروع التغريبي يهدف إلى هدم الدين من داخله، وعن طريق مفاهيمه الشرعية (الاجتهاد، التأويل، المصلحة، المقاصد... إلخ) وقد كان الدكتور محمد عمارة بصيراً بالقوم، ومدركاً لأبعاد مشروعهم مع النص الديني حينما قال: " إن غلاة العلمانيين قد طرقوا لعلمنة الإسلام باباً، حسبوه جديداً على العقل المسلم، وإن كان قديماً قدم المواجهة التي حدثت بين فلاسفة التنوير الغربي، وبين النص الديني، والنصراني منه على

(١) المصدر السابق (٢١١).

(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (٧٦).

(٣) انظر: نقد النص (١٠٧).

(٤) المصدر السابق (٢٠٣).

وجه الخصوص، وهذا الباب هو باب التأويل لكل ظواهر النص الديني، والقول بأن ما جاء به القرآن الكريم من أحكام وتشريعات، مهما كان حجمه، هو تاريخي وتاريخاني، أي أنه كان صالحاً لتاريخ نزول هذه الأحكام، ثم نسخ التطور التاريخي والمتغيرات الواقعية الصلاحية"[(١)].

ثم يقول: " هكذا حدثت محاولة علمنة القرآن والإسلام بمركستهما (نسبة إلى الماركسية) وتطبيق المادية الجدلية عليهما، فإذا كان الواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً، ولا شيء غير الواقع، فالقرآن نصٌّ بشري، الواقع هو فاعله ومنتجه، وهو منتج ثقافي للواقع ومفعولٌ له، ولأن الواقع متغّير دائماً وأبداً فإن ما في هذا القرآن من مفاهيم عقدية وتشريعية وأخلاقية هي تاريخية ومتغيرة، وليس لأي منها حظٌّ من الثبات والخلود والإطلاق، فقط يظل النص ثابتاً، لكنه عاطلٌ من المفاهيم الثابتة، فكل المعاني والمفاهيم القرآنية وفق هذا المنهاج المادي منسوخة، قد أحيلت إلى الاستيداع"[(٢)].

إن النظر للفكرة التي قام عليها المشروع العقلاني تجاه النص الديني، والتي بني عليها الموقف من أدوات الاجتهاد عموماً ومناهجه، النظر لهذه الفكرة في ميزان أصول العقيدة الإسلامية (بغض النظر عن قائليها) يحتّم على الباحث القول بأن هذه الفكرة بأبعادها المنهجية، وتطبيقاتها على النص الديني، كفرٌ وردّةٌ عن الدين، وتكذيب لما جاء به النبي ﷺ، وكفرٌ بشريعة الإسلام، وإنكارٌ لصلاحيتها لكل زمان ومكان، وكون الفكرة لبست بعض المفاهيم الشرعية كالاجتهاد والتأويل وتجديد الدين ونحو ذلك لا يخرجها عن حقيقتها وغاياتها، والتي لم يتردد القوم في كشفها والتصريح بها في أكثر من مناسبة.

---

(١) الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية (٦٠).

(٢) المصدر السابق (٦٢)، وانظر: تجديد الدين لمحمد العلي (١٦٦).

وإني لأعتقد أن من حفظ الله لهذا القرآن العظيم أن جعل القوم يهتكون ستر مشروعهم، ويرددون في أكثر أطروحاتهم بأن المقصود رفض سلطة النص الديني التشريعية، وهذا يسقط مشروعهم عند كل مؤمن يعتقد أن هذا القرآن العظيم نزل من عند الله تعالى على رسوله ﷺ ليكون شريعة للمسلمين، وهداية وإرشاداً لهم، وهي معاني ضرورية يجدها كل مؤمن في قلبه مهما كان علمه.

قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحِجر: ٩].





الفصل الثاني

أثر القول بتصويب المجتهدين في منهج الترجيح والاختيار عند المدرسة العقلية الحديثة

وتحته ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: منهج الترجيح والاختيار عند المدرسة العقلية الحديثة.

المبحث الثاني: أثر القول بتصويب المجتهدين في منهج الترجيح والاختيار عند المدرسة العقلية الحديثة.

المبحث الثالث: موازنة وتقويم.

المبحث الأول

منهج الترجيح والاختيار عند المدرسة العقلية الحديثة

من المناهج التي أسستها العقلانية الحديثة للتعامل مع التراث منهج المعاصرة أو الواقعية، ومعناه أن قراءة التراث تكون على ضوء حاجاتنا العصرية الراهنة، فهي التي تحدد ما نأخذ من التراث وما نرفض، فهذا المنهج يجعل معيار الترجيح وميزانه هو المعاصرة فقط، فنحن نختار من التراث ما يسهم في صناعة الحضارة والتقدم العلمي والقِيَمي، وندع ما سوى ذلك، فالاختيار المنتج والفعال هو المستجيب لمطالب العصر، أو ما لا يتعارض مع القيم الغربية.

لقد ظهرت أصواتٌ تنادي بجمع نتاج الفقه الإسلامي على اختلاف المذاهب والفرق الإسلامية، والنظر لهذه الأقوال الفقهية جميعها على أنها مرجعية فقهية، يختار منها المسلم ما يناسب ظرفه وواقعه، وهذه الدعاوى تنطلق من معيارية المعاصرة، ولا تلتفت لمناهج الترجيح التي قررها علماء أصول الفقه[1].

إن تعامل المدرسة العقلية الحديثة مع التراث (في أحسن أحوال التعامل) لا يخرج عن مبدأ الواقعية والمعاصرة؛ ولذا نجد أغلب المنتمين لهذه المدرسة يرددون هذا المبدأ عند الكلام عن تنزيل التراث على الواقع، أو تجديد الدين والتراث.

---

(١) انظر: الفكر الإسلامي والتطور لمحمد فتحي عثمان (٢٩، ٣٠)، تجديد أصول الفقه الإسلامي للترابي (١٠)ـ تجديد الفكر الإسلامي للترابي (٥١)، أين الخطأ لعبدالله العلايلي (٩٩)، التراث والتجديد لحسن حنفي (٢٢)، التجديد في الفكر الإسلامي لعدنان أمامة (٤٩٨)، العصرانيون للناصر (٢٤٣).

يقول حسن حنفي: " لابد من إعادة كل الاحتمالات القديمة، بل ووضع احتمالات جديدة، واختيار أنسبها لحاجات العصر؛ إذ لا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليها، بل لا يوجد إلا مقياس عملي، فالاختيار المنتج الفعال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب"(١).

ويأتي في سياقٍ آخر ليحصر التراث في تفسير كل عصرٍ باعتبار ما يناسبه من هذه النظريات، فيقول: " التراث إذاً هو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيلٍ بناءً على متطلباته، خاصة وأن الأصول الأولى التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد؛ لأن الواقع هو أساسها الذي تكونت عليه، ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة، والحقائق الدائمة التي لا تتغير، بل هو مجموع تحققات هذه النظريات في ظرفٍ معين، وفي موقفٍ تاريخي محدد"(٢).

وهذا معناه أن التراث لا يحضر في حياتنا بصفة تشريعية إلا إذا ظهر لنا مناسبته للعصر، وتلاؤمه مع الظرف الواقعي الذي نعيشه، وهو ذات المفهوم الذي يخرج لنا التراث من خلاله محمد عابد الجابري حينما يصف التراث بأنه: " كل ما هو حاضرٌ فينا أو معنا من الماضي"(٣).

ثم يبين الغاية من تحديد هذا المفهوم للتراث حيث يقول: " إن الهدف الكامن وراء أية قراءة تقدم نفسها على أنها قراءة عصرية للتراث، هو تجنب الوقوع تحت سلطة التراث، سلطته التي تجرنا ليس فقط إلى قراءة تراثية للتراث، أي الفهم التراثي للتراث، بل أيضاً - وهذا أخطر - تجرنا إلى قراءة تراثية للعصر، أي إلى تمديد الماضي لجعله ينوب عن الحاضر والمستقبل"(٤).

---

(١) التراث والتجديد (٢١، ٢٢).

(٢) المصدر السابق (١٣).

(٣) التراث والحداثة (٤٥).

(٤) التراث والحداثة (٥٠).

ويبين أن السلطة الحقيقية هي للمعاصرة، فيقول: " إن التراث خزّانٌ للأفكار والرؤى والتصورات، تأخذ منه الأمة ما يفيدها في حاضرها، أو ما هو قابلٌ لأن يعين على الحركة والتقدم، لابد إذن من الاختيار، ومعيار الاختيار هو دائماً اهتمامات الحاضر والتطلعات المستقبلية، وحاضرنا ومستقبلنا يخضعان لتصنيف آخر غير التصنيف القديم"[١].

إن مشروع القوم عندما يلغي سلطة التراث ويقيم المعاصرة معياراً للتعامل مع التراث إنما يدعو للاختيار من هذا التراث وفق معيار المعاصرة والواقع، فيُستدعَى من التراث ما يلائم هذا الواقع وتكون هذه قراءة عصرية للتراث، ويرفض من التراث ما لا يلائم الواقع؛ لأن محاولة تطبيقه تعتبر قراءة تراثية للعصر، وليست قراءة واقعية، إذن الميزان هو الواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً !![٢].

لقد سبق أن بينت أن منهج المدرسة العقلية يجعل من النص الديني والتراث عموماً مصدر توجيه وإرشاد وهداية، ولكنه لا يحمل صفة الإلزام والتشريع، ويؤكد ذلك المعنى أنهم يسمون منهج التعامل مع التراث بـ (استلهام التراث) وهذا مشعرٌ بأنه لا يحمل صفة الإلزام في جانب النصوص التشريعية.

يقول فهمي جدعان في بيان منهج التعامل مع التراث: " أن نستلهم من التراث مواقفَ أو أفكاراً أو قيماً، ندمجها في أحوالنا الراهنة التي أسهم العالم الحديث في تشكيلها إسهاماً حاسماً، وذلك يكون بأن ننتقي من التراث جملة المواقف والمفاهيم التي تصلح لأن تسهم في تدبير حياتنا وأمورنا، ونجعلها نمطاً سلوكياً أو ذهنياً لنا في تفكرنا أو فعلنا"[٣].

---

(١) المصدر السابق (٣٨، ٣٩).

(٢) انظر: الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية لمحمد عمارة (٦٢).

(٣) نظرية التراث لفهمي جدعان (٢٦)، وانظر: من التراث إلى الاجتهاد لزكي الميلاد (٢٥٤).

إن فكرة الاستلهام لا تُشعِر بأن النظرة لهذا التراث هي نظرةٌ لمصدر تشريع، ولذا لا عجب أن يكون الاختيار من التراث مفتوحاً دون ضابط سوى المعاصرة.

إن منهج الاختيار من التراث مفتوح على أوسع أبوابه عند أتباع هذه المدرسة، فلا يشمل مسائل الاجتهاد الفقهية، بل يوسعون الاختيار ليشمل الأصول والمناهج، فيختاروا ما يناسب مشروعهم من النظريات الكلامية ولاسيما تلك التي تحمل نظرة المدرسة العقلانية القديمة (المعتزلة).

يقول فهمي جدعان: " فنحن على سبيل المثال نستلهم لحياتنا من التراث مواقف العقلانية التي سادت مع المعتزلة والمتفلسفة المسلمين، أو مفهوم العدالة التي جسدها بعض الخلفاء، أو جملة الفضائل التي صاغها فلاسفة الأخلاق وبعض المتصوفة "[١].

إن الاختيار من التراث ليس إيماناً بقيمة هذا التراث، وإنما لأجل إقامة الدعوى بأن القوم يجلون التراث، ويحكمونه في صياغة نظام الحياة.

يقول فهمي جدعان: " نحن نأخذ بها في حياتنا الراهنة، فنعبر بهذا الأخذ عن استمرار التراث فينا، وعن تعلقنا بهذا التراث، وإشراكه مباشرةً في تشكيل حياتنا الراهنة "[٢].

إن هذا المنهج وإن سمى العمل بما يناسب الواقع ظاهراً بالراجح، إلا أن هذا ليس ترجيحاً معتبراً بإطلاق، بل هو من باب الاختيار المنفلت من الضوابط التي تحكم منهجية الترجيح؛ لأن الظرف فقط لا يصلح لأن يُجعل معياراً للترجيح بإطلاق.

يقول عبدالله العلايلي: "والمرجِّح إذن هو الظرف فقط، مادمنا قد سلمنا بأقوالهم جميعاً، وقبلناها جميعاً، فما هجرناه اليوم من قولٍ في

(١) نظرية التراث (٢٦).
(٢) المصدر السابق (٢٦).

مسألةٍ ما، ثم اقتضاه الظرف بعد حينٍ، نعمد إلى ترجيحه والأخذ به"[١].

ويقول عبدالمجيد النجار: " ولا تكون الأوضاع الواقعية مرجِّحة للاحتمال الذي يكون راجحاً في ميزان الحجة العقلية المجردة فحسب، بل قد تكون مرجِّحة للاحتمال المرجوح في ذلك الميزان؛ إذ تقتضي تلك الأوضاع أن يُنتخب المرجوح، فيُتخذ حكماً شرعياً يُعمل به، لما يُرى من تحقيقه للمصلحة دون الراجح، وبهذا الاعتبار فإن الأفهام المرجوحة من دلالات الأحكام لا ينبغي أن تُسقط في التراث الفقهي، كما جرى عليه الحال في عهود الجمود؛ إذ هي ذخيرة اجتهادية، قد تتكشف الأيام في حياة الأمة عن أوضاع تصلح لها تلك الأفهام علاجاً، فتُدرج ضمن ما يراد من خطط الإصلاح المتجددة، وهذا أيضاً ضربٌ من تحكيم الواقع في صياغة الحكم الديني"[٢].

والحقيقة أن الإمعان في الدعوة للاختيار الحرّ من التراث إنما هي دعوة مرتبطة بالنظرة السائدة عند أتباع هذه المدرسة للنص الديني ابتداءً، وأنه لا يمكن أن يُفهم إلا في سياق الواقع الذي يعيشه المسلم، وأفهام الأوائل ليست حجة، وإنما نختار منها ما يوافق عصرنا فقط، وكأنه هو فهمنا وتفسيرنا نحن بمعزلٍ عن التراث، أي كأننا نجد في بعض الآراء تفسيرات جاهزة تنطبق على هذا العصر (على أفهامنا) فنقوم باستدعائها؛ لأننا لو أردنا قراءة النص قراءة عصرية لما تجاوزنا تلك التفسيرات، وهذا يفسر لنا إصرار القوم على استدعاء الآراء الشاذة من التراث، والتفسيرات المتساهلة التي تخدم الظرف، وتحمل صفة التراث في وقتٍ واحد.



(١) أين الخطأ لعبدالله العلايلي (٩٩).

(٢) فقد التدين لعبدالمجيد النجار ٢/ ٧٨، مع ملاحظة أن النجار يطرح مبدأ الواقعية طرحاً قريباً من الاعتدال.

المبحث الثاني

أثر القول بتصويب المجتهدين في منهج الترجيح والاختيار عند المدرسة العقلية الحديثة

لقد سبق بيان أن الترجيح معلمٌ من معالم رجوع الشريعة إلى قولٍ واحدٍ هو الحق في نفس الأمر، وما سواه خطأ، وقد رسم الأصوليون في سبيل تحقيق هذا الأصل قواعد الترجيح بين الأدلة المتعارضة، ومنهج التعامل مع اختلاف العلماء، وبينوا أن الاختلاف لا يسوّغ للمقلد أن يتخير من الأقوال أطيبها عنده دون ضابطٍ، وقد سبق ربط كل هذه المناهج بالتصويب والتخطئة، وبينتُ موقف المصوبة من قضية الترجيح بين الأدلة الظنية، وموقفهم من تخيير العوام بين أقوال المجتهدين.

وهنا نجد أن فكرة التصويب عند المدرسة العقلية الحديثة، وتغليب منهج النسبية على مسائل الشريعة جميعها، يظهر جلياً في دعوتهم للاختيار من أقاويل المتقدمين ما يناسب العصر دون ضابطِ ترجيحٍ معتبر سوى المعاصرة، والمعاصرة مفهومٌ ملتبس ربما حمل في مضمونه مراعاة أهواء الناس ورغباتهم الدنيوية دون ضابط شرعي، وهذا معناه أن جميع الأحكام الشرعية وجميع الأقاويل الفقهية صوابٌ بالنسبة إلى ملاءمة عصرٍ ما، فما ناسب الظرف والواقع فهو صواب، وهو معنى قولهم: إن النصوص الدينية ثابتة في المنطوق متغيرة في المفهوم كما سبق[١].

إن إيمان القوم بميزان المعاصرة والواقعية لتجديد الأحكام الشرعية جعلهم يؤمنون بفكرة التعدد والتصويب، وقد أفصح عن ذلك حسن حنفي

(١) انظر: نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبو زيد (٨٩).

بقوله: " الأصول الأولى التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد؛ لأن الواقع هو أساسها الذي تكونت عليه "(١).

ويقول أيضاً عن الاحتمالات أو الأقوال المطروحة في التراث: " لا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليها، بل لا يوجد إلا مقياس عملي "(٢).

وهذا المقياس العملي هو الواقع، فما ناسب الواقع اليوم فهو صواب، وما ناسبه غداً فهو صوابٌ أيضاً، وليس في نفس الأمر عنصرٌ مؤثر، أو مقياس نظري للحكم سوى الواقع.

ويقول نصر حامد أبو زيد: " إن التجديد يقوم على أساس وجود أصلٍ قديم، لكن هذا الأصل القديم الذي هو التراث ليس واحداً، بل هو متنوعٌ متغيّرٌ طبقاً لطبيعة القوى المنتجة له "(٣).

إن الكلام عن الترجيح والاختيار عند أتباع المدرسة العقلية الحديثة في سياق ربطه بالنظرة التصويبية عندهم لا ينفك عن الكلام السابق عن موقفهم من النص الديني؛ لأنهم جعلوا معيار فهم النص الديني هو الواقع، فلما كان الواقع متغيراً دائماً لزم أن يتغير معه الفهم، وهذا معناه أن النص الديني في ذاته لا يحمل مفهوماً حقيقياً يوصف بالصواب أو الخطأ، بل يحمل مفاهيم وقوالب دينية متعددة، ولا يرجح بعضها على بعض سوى الواقع، فالفهم الذي يليق بالواقع هو الصواب، ويسمى (القراءة الواقعية للنص) وهذا ليس معناه تخطئة القراءات السابقة؛ لأنها قد ارتبطت بواقعٍ مختلف عن واقعنا، وحيث وجدنا قراءة قديمة تلائم واقعنا فهي صواب من هذه الجهة ويتم استدعاؤها، ولا حاجة لإعادة القراءة وقد وجدت القراءة العصرية الجاهزة.

---

(١) التراث والتجديد (١٣).

(٢) المصدر السابق (٢٢).

(٣) مفهوم النص (١٦)، وانظر: الخطاب والتأويل (٥٨).

يقول نصر حامد أبو زيد: " إذا كان تعدد التأويلات في فهم النصوص الدينية أمراً مشروعاً، فإن الاختلاف والتعدد في شؤون الحياة والمجتمع يكتسب بتعدد التأويلات مشروعيةً أعمق تضاف إلى مشروعيته العقلية الخالصة "(١).

إن الترجيح عند المتقدمين مرتبطٌ بالآلة التي نفهم بها النص الديني أول الأمر، وهذه الآلة لها عناصر كثيرة مجتمعة من الكتاب والسنة، واللغة العربية، والدلالات اللفظية والعقلية، والواقع المتمثل في أسباب النزول ومناسباته، وحين جاؤوا للترجيح بين الأدلة المتعارضة أعملوا الآلة نفسها، فضوابط الترجيح مرتبطة بضوابط ومنهج الفهم ابتداءً، وكذلك الحال عند الموازنة بين أقوال المختلفين في المسائل الاجتهادية.

فكذلك أتباع المدرسة العقلية الحديثة لما كان الواقعُ هو آلة الفهم الرئيسة للنص الديني ابتداءً، فإنه آلة الترجيح بين الأدلة المتعارضة، وكذلك معيار الاختيار من الاختلاف الفقهي، ولما كانت الآلة دائمة التغيّر والتبدّل فكذلك يجب أن يكون الفهم الأول للنص مرناً وقابلاً للتغيّر، وكذلك الاختيار يجب أن يكون كذلك، ولا مزية للقطعي عن الظني في هذا الحكم، لأن الجميع محكوم بقانون التغير وعدم الثبات، ولا يحكمه ميزان صواب أو خطأ.



(١) الخطاب والتأويل (٥٨).

المبحث الثالث

موازنة وتقويم

إن الموازنة بين أقوال العلماء في المسائل الاجتهادية، واختيار القول الذي يحقق المصلحة بالنظر للواقع وحياة الناس منهجٌ شرعي صحيحٌ؛ لأن اختيار الرأي الفقهي المرجوح في الزمان الأول جاء بناءً على تحقيقه مصلحة راجحة في الزمان الثاني، فأصبح من هذه الجهة راجحاً وليس مرجوحاً، ومن هذه الجهة تظهر قيمة الثروة الفقهية العظيمة التي دونها الفقهاء، حيث تعين في دراسة النوازل المستجدة، واختيار الآراء الفقهية التي تحقق المصالح الراجحة بالنظر لتعامل الناس وواقعهم.

فلا أحد ينكر أن الأحكام الاجتهادية تخضع لعوامل تغير الزمان والمكان والأحوال والعادات والتقاليد، وقد صاغ العلماء هذه المعاني تحت قاعدة: (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان) فقد يستمر العمل بالرأي الراجح في المذهب فترة من الزمن، ثم تتغير ظروف المسألة المحيطة فيختار العلماء العمل أو الفتوى بالرأي المرجوح في المذهب مراعاةً لهذا التغيّر، وحينئذٍ يصير راجحاً.

إن الاختيار على هذا المنهج، وتنصيب الظرف والواقع معياراً حاكماً للاختيار ليس على إطلاقه، بل هو محكومٌ بضابطين:

الضابط الأول: أن تكون المسألة اجتهادية لا نص فيها، أو فيها نصوصٌ متعارضةٌ في الظاهر، فلا مجال لتغيّر الأحكام في المسائل المنصوص عليها؛ لأن تغيّر أحكامها نسخٌ، ولا نسخ بعد انقطاع الوحي[1].

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٣٣/ ٩٣، إعلام الموقعين ٤/ ٢١١، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية (٤٤٩).

الضابط الثاني: أن يقضي بتغيّر الاجتهاد أو الحكم من هو أهلٌ لذلك، وهم العلماء المجتهدون في الشريعة، فليس الحكم باعتبار الواقع في تغيير الحكم الاجتهادي متاحاً لكل أحد.

وفي ضوء هذين الضابطين يصبح الواقع معياراً شرعياً صحيحاً يقع الترجيح به.

ولكن منهج المدرسة العقلية الحديثة يفتح الباب للجميع، وفي جميع المسائل القطعية والظنية، ويربطها جميعاً بالواقع، فيجعل الواقع مؤثراً في فهم الرعيل الأول، ثم يفتح الباب لفهم آخر بسبب تغير الواقع في زماننا، وهذا يقع منهم في النصوص القطعية.

إن الاختيار على أصول القوم يشمل رفض بعض الأحكام القطعية بحجة أنها لا تلائم العصر، وسوف أضرب مثالاً على ذلك بقضية إرث الذكر والأنثى في الشريعة.

يقول الله جل وعلا: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النِّسَاء: ١١].

هذه الآية الكريمة تحمل دلالة قطعية مفادها أن نصيب الذكر من الأولاد مثلُ نصيب أنثيين، فإن أخذت الواحدة سهماً فله سهمان، وإن أخذت سهمين فله أربعة، وهكذا.

أما القراءة المعاصرة لهذا النص فإنها لا تقف عند هذه الدلالة، وترى أن هذا التفسير لا يلائم الواقع؛ لأنه تفسيرٌ يرتبط بالظروف الاجتماعية والثقافية التي نزل فيها النص.

فمثلاً نجد محمد عابد الجابري يحاول أن يقرأ هذا النص قراءة معاصرة، ليصل في النهاية إلى رفض هذه الدلالة القطعية، والتسوية بين الذكر والأنثى في الإرث.

هذه الآية نزلت في مجتمع قبلي، تغلب فيه مصلحة القبيلة على مصلحة الفرد، والنزاع بين القبائل لأسباب اقتصادية أو اجتماعية كان معروفاً مألوفاً، وقد كان من المعتاد أيضاً أن التزاوج يقع بين قبائل مختلفة، وكانت الجاهلية لا تورّث الأنثى؛ لأن إرثها سيذهب إلى قبيلةٍ أخرى (قبيلة زوجها)، وتهتز معادلة القوى، فلما جاء الإسلام أوجد حلاً وسطاً يقضي بتوريث الأنثى نصف ما للذكر، فجاء هذا الحكم مراعاةً للواقع الاجتماعي والثقافي للمرأة في الجاهلية.

فإذن القراءة المعاصرة لهذا النص الديني تصل بنا إلى اختيار رفضه ورده، والتسوية بين الذكر والأنثى في الإرث؛ لأن العصر الحديث قد طغت فيه المدنية والعولمة على حساب القبيلة[١].

وفي بابٍ آخر يقرر حسن حنفي أن الدفاع عن التوحيد بالطريقة القديمة لم يعد مفيداً ولا مطلوباً، فالجميع يحمل صفة التوحيد والتنزيه!! ولكن الدفاع عن التوحيد يأتي من طريق ربطه بالأرض والمعاصَرة[٢].

لقد اتضح جلياً أن منهج القوم بعيدٌ كل البعد عن المنهج الشرعي الأصيل الذي يلتفت لأعراف الناس وواقعهم عند الاجتهاد، أو تنزيل الأحكام الاجتهادية السابقة على النوازل المعاصرة، إنه منهجٌ يجعل النص الديني أو الرأي الفقهي مجرد وسيط بين الفرد والواقع، بحيث يختار الإنسان من الآراء الفقهية ما يناسب واقعه، ويستحضر المجتهد من المعاني التي يحتملها النص ما يحقق الوفاء بظرفه الواقعي، فالحجة في الواقع وليس في النص.

يقول ابن القيم - رحمه الله -: " لا يجوز للمفتي أن يعمل بما شاء من الأقوال والوجوه من غير نظرٍ في الترجيح، ولا يعتد به، بل يكتفي في

(١) انظر: التراث والحداثة (٥٤، ٥٥).

(٢) التراث والتجديد (٢١).

العمل بمجرد كون ذلك قولاً قاله إمام، أو وجهاً ذهب إليه جماعة، فيعمل بما يشاء من الوجوه والأقوال، حيث رأى القول وفق إرادته وغرضه عمل به، فإرادته وغرضه هو المعيار، وبها الترجيح، هذا حرامٌ باتفاق الأمة"(١).

ويقول سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم - رحمه الله -: " وحكم الله ورسوله لا يختلف في ذاته باختلاف الأزمان وتطور الأحوال وتجدد الحوادث، فإنه ما من قضية كائنة ما كانت، إلا وحكمها في كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، نصاً أو ظاهراً أو استنباطاً أو غير ذلك، علم ذلك من علمه وجهله من جهله، وليس ما ذكره العلماء من تغير الفتوى بتغير الأحوال ما ظنه من قلّ نصيبهم أو عدم من معرفة مدارك الأحكام وعللها، حيث ظنوا أن معنى ذلك بحسب ما يلائم إرادتهم الشهوانية البهيمية، وأغراضهم الدنيوية، وتصوراتهم الخاطئة الوبية، ولهذا تجدهم يحامون عليها، ويجعلون النصوص تابعة لها، منقادة إليها مهما أمكنهم، فيحرفون لذلك الكلم عن مواضعه"(٢).

هذا ما تيسر لي إيراده من أصول المدرسة العقلية الحديثة في سياق بيان موقفهم من التصويب، ويظهر من خلاله أنه لا مجال للمقارنة بين منهج المدرسة العقلية القديمة في التصويب، ومنهج المدرسة العقلية الحديثة؛ لأن الثانية تتجاوز الأولى بمراحل، بل إنها تتجاوز ما نسب لبعض غلاة المصوبة من تصويب ظنون الناظرين دون اجتهاد؛ لأن ظاهر هذه المقولة أنها تحصر التصويب في مواطن الظنون والاجتهاد، فأما منهج المدرسة العقلية الحديثة فإنه يحكّم منهج التصويب في كل النصوص الدينية قطعية أو ظنية، وفي جميع مسائل الدين أصولية أو فروعية.

والله أعلم وأحكم...

(١) إعلام الموقعين ٤/ ٢١١.

(٢) مجموعة رسائل وفتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم ١٢/ ٢٨٩.

الخاتمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:

فإنه بعد بحث موضوع (**التصويب والتخطئة وأثرهما في مسائل أصول الفقه ومنهج المدرسة العقلية الحديثة**) يمكن أن ألخص أهم النتائج العلمية التي توصلت إليها، ثم أتبعها بأهم التوصيات التي يمكن أن أوصي بها الباحثين والمهتمين في هذا الباب، فأقول وبالله التوفيق:

أولاً: نتائج البحث.

١ - رغم أن لفظَيْ (الصواب والخطأ) قد استُعملا في الكتاب والسنة إلا أنهما يبقيان من المصطلحات المشكلة في الاستعمال الأصولي؛ لارتباطهما بأحكام أخرى للتصويب والتخطئة في الأحكام الشرعية ولاسيما الثواب والإثم، والحكم بالبدعة والضلال والكفر.

٢ - استعمل الأصوليون مصطلحَيْ (التصويب والتخطئة) للدلالة على أحكام متعددة تتعلق بالتصويب والتخطئة في الأحكام الشرعية، فاستُخدم التصويب للدلالة على عذر المجتهد في باب الاجتهاد فيقال: مصيب بمعنى معذور، واستُخدم للدلالة على تصحيح طرق الاجتهاد وما بني عليه من العمل؛ بحيث يكون الاجتهاد في جميع الأحوال مسقطاً للتكليف، فيقال: مصيب ابتداءً، بمعنى أن العمل بالاجتهاد يقع صحيحاً قطعاً ويُسقط الإعادة والقضاء، واستُخدم التصويب للدلالة على نفي مطلوبٍ معيّن أو حقٍّ معين في مسائل الاجتهاد؛ بحيث يكون الاجتهاد في جميع الأحوال لا يُطلب منه سوى حصول الظن دون تحري إصابة مطلوبٍ معين في نفس الأمر،

فيقال: مصيب ابتداءً وانتهاءً، بمعنى أن العمل بالاجتهاد يقع صحيحاً قطعاً كما سبق، وكذلك علمُ (ظنُّ) المجتهد يكون صواباً قطعاً.

٣ - انتهت مقولة الغلو في التصويب إلى تصحيح عمل المجتهدين في مطالب الاجتهاد دون نظرٍ أو اجتهاد، وانتهت مقولة الغلو في التخطئة إلى القول بقطعية مدارك الاجتهاد وإثم مخطئيها، وبين المقولتين تقع مقولات المحققين من الطرفين، فجاء المتكلمون فصوبوا علم المجتهد وعمله، وجاء المقتصدون في التصويب من الفقهاء فاكتفوا بتصويب العمل، وتمسك محققو التخطئة بتكليف المجتهدين بالإصابة، وتخطئتهم في العلم والعمل معاً، واتفق جميع المحققين على تعظيم شروط الاجتهاد وعذر جميع المجتهدين في الشريعة.

٤ - مواطن الدلالة من مسائل الاجتهاد يتفق الجميع على إثبات مطلوبٍ معين وحق معين في نفس الأمر يتعلق به الاجتهاد؛ لأن خلاف الدلالة خطأٌ قطعاً، فكان إثباتُ دلالة واحدة تصريحاً بأن الحق في مواضع الدلالة الظنية واحدٌ غير متعدد.

٥ - لا قيمة للخلاف الذي يُحكى في التصويب والتخطئة في أصول الدين إذا حمل على مقولة تعدد الحق في نفس الأمر؛ لأنه لا يوجد عاقلٌ يقول به عند التحقيق، فأما حمل بعض هذه المقولات على عذر المجتهدين في هذه الأبواب فهو تأويل صحيح، وهو محصورٌ عند الترجيح في مجتهدي أهل القبلة، في غير المطالب الضرورية التي لا يقوم الجهل عذراً لهم فيها، وبهذا يُعلم عدم قيام عذرِ كثيرٍ من أصحاب المقولات في هذه الأبواب القطعية.

٦ - التصويب والتخطئة في أصول الفقه مرتبطٌ بالقول في منزلة أصول الفقه من القطعية والظنية، والتحقيق أنه يتعلق به التصويب والتخطئة في القطعيات والظنيات معاً؛ بناءً على اشتماله على أصول قطعية

وأخرى ظنية، فهناك أصول قد بلغت من القطعية بحيث لا يقوم العذر للمخطئين فيها، وهناك أخرى دون ذلك فتتعلق بها بعض أحكام التخطئة مع قيام العذر.

٧ - لم يقل أحدٌ من الأئمة الأربعة بنفي مطلوبٍ معين في مسائل الاجتهاد، في حين ترجح عندي أن الإمامين أبا حنيفة والشافعي يصوبان المجتهد في العمل دون العلم، والإمامين مالكاً وأحمد يخطّئان العلم والعمل جميعاً على ما سبق تحقيقه في الاصطلاح.

٨ - الاختلاف في التصويب والتخطئة في الظنيات اختلافٌ معنويٌ، وقد ترتبت عليه ثمرات أصولية وفروعية، بل إن بالإمكان القول إن أصول الفقه يتنازعه البناء على أصلين عظيمين، أحدهما يقع في أوله وهو التحسين والتقبيح، والآخر يقع في آخره وهو التصويب والتخطئة.

٩ - يمكن أن نقسم مناهج المختلفين في التصويب إلى منهجين أو مدرستين:

تصويب المتكلمين: وهم كل من ينفي مطلوباً معيناً في مسائل الاجتهاد، وهؤلاء منزعهم كلاميٌ بحت، يرجع إلى مراعاة أصول كلامية أعلى من أصل التصويب والتخطئة.

وتصويب الفقهاء: وهم كل من يصحح عمل المجتهد بعد بذل الجهد في تحري الإصابة وإن لم يصب الحق في نفس الأمر، وهؤلاء منزعهم فقهيٌ، يرجع إلى تصحيح عمل المكلفين وعدم إيجاب إعادة ما أمضي بالاجتهاد وإن تبين خطؤه.

١٠ - القول بتصويب عمل المجتهدين وتخطئة علمهم هو القول العدْل في هذا الباب، فهو يحقق محاسن التخطئة والتصويب معاً؛ لأنه قولٌ ملتقَطٌ من القولين، ثم لا مشاحة حينئذٍ في تسمية هذا المذهب، فهو قولٌ بالتخطئة في جانب العلم انتهاءً، وقولٌ بالتصويب في جانب العمل ابتداءً.

١١ - أعظم أثرٍ تطبيقي يُبنى على القول بتصويب عمل المجتهدين هو توسيع العمل بقاعدة المنع من نقض الاجتهاد، بحيث تشمل المنع من نقض ما أمضي باجتهادٍ سابق، وذلك في صور الاجتهاد التي يستمر فيها العمل باجتهادٍ سابقٍ متغيّر، فيستأنِف المجتهد والمقلد العمل بتغيّر الاجتهاد في الصور الحادثة، ويترك العمل في صورة الإمضاء الأولى يستمر بالاجتهاد الأول، وفي ظني أن ثمرة هذا التأصيل تظهر جلية في المعاملات والعقود المعاصرة حالة تغير الفتوى فيها مع استمرار التلبس بالعقد على مقتضى الفتوى القديمة، مع ملاحظة أن المشهور في مثل هذه الصورة اتباع تغير الاجتهاد وقطع العمل بالاجتهاد القديم؛ لأنه ليس نقضاً للاجتهاد، وإنما هو عملٌ بالاجتهاد الحادث.

١٢ - أثّرت قاعدة التصويب والتخطئة في تأصيل العمل بالظن في الشريعة، وتفسير جواز بناء الأحكام الشرعية على الظنون مع أن ظواهر النصوص تذم العمل بالظن، فكان تفسير المصوبة للعمل بالظن أنه عملٌ بالعلم من جهة أن الشريعة أوجبت قطعاً العمل بالظن عند حصوله، فحيث حدث الظن فتلك أمارة وجوب العمل، والظن لم يقع إلا في طريق هذه النتيجة القطعية؛ لأن الظن عندهم لا يرجع إلى مظنون معين، وإنما جعل أمارة على وجوب العمل عنده فقط، ومن هنا حصر المصوبة الفقه في العلم بوجوب العمل عند حصول الظن، فأصبح الفقه كله قطعياً بهذا الاعتبار.

أما المخطئة فقد فسروا العمل بالظن أنه عملٌ بالعلم، من جهة أن المجتهد - مثلاً - عندما يتبع ظنه يعلم أنه يتبع الراجح عنده، فهو يتبع العلم باعتقاد الرجحان، ولا يضره بقاء الظن في قضية رجحان الاعتقاد، فحيث أثبتنا القطعية للفقه فيجب أن تكون على أصول المخطئة من جهة اعتقاد الرجحان فقط، فأما رجحان الاعتقاد فالفقه يبقى ظنياً من هذه الجهة؛ لأن مدارك الفقه الظنية ترجع إلى حقيقةٍ شرعية في نفس الأمر، والمجتهد لا يعلم الطرف الراجح لهذه

الحقيقة في نفس الأمر، وقد كلف تحري إصابتها كما سبق على أصول المخطئة.

١٣ - أثرت قاعدة التصويب والتخطئة في منهج استفادة الإجماع من الخلاف، فقضت أصول المصوبة بأن استقرار الخلاف على أقوال إجماعٌ على تسويغ الخلاف وتصويبه، وقضت أصول المخطئة بأن استقرار الخلاف على أقوال إجماعٌ على انحصار الحق في الخلاف وعدم خروجه عنه، وبني على هذين المنهجين القول في حكم إحداث قول آخر بعد استقرار الخلاف، وحكم رفع الخلاف المستقر بالإجماع، وحكم التخيُّر بين أقوال المختلفين.

١٤ - منهج المخطئة أقوى في إثبات حجية القياس على منكريه من منهج المصوبة؛ لأنه يعطي القياس صفة الدليلية في نفس الأمر، في حين أن أصول المصوبة تفسر القياس بأنه فعل المجتهد، ولا يرجع إلى علةٍ حقيقة في نفس الأمر، بل له عللٌ مختلفة تحرك ظنون المجتهدين هنا وهناك، وليس في نفس الأمر قياسٌ واحدٌ صحيح حتى تكون وظيفة المجتهد الكشف عنه.

١٥ - القول بالمصالح يناقض القول بالتصويب؛ لأن المصالح تقوم على أساس وجود طرفٍ راجح من مصلحةٍ أو مفسدة في نفس الأمر، والتصويب يفترِض استواء الطرفين في نفس الأمر؛ لذا فقد كدّر هذا الأصلُ تصويبَ الغزالي، فجعل يحاول الجمع بين القول بالمصالح والقول بالتصويب، وانتهى إلى استثناء كثيرٍ من صور الاجتهاد ليحكم فيها بالتخطئة بناءً على ترجّح أحد طرفي المصلحة أو المفسدة، وتمسك بالتصويب في حال تساوي الطرفين في الصلاح والفساد، ولكن احتمال خطأ المجتهد في اعتقاد الاستواء يبقى مكدراً القولَ بالتصويب، فالقول بالمصالح يبطل القول بالتصويب على كل حال.

١٦ - التعارض على منهج المصوبة يقع حقيقياً بين أمارات الاجتهاد؛ لأنها إضافية وليست حقيقية، فلا يمتنع اعتدالها حقيقة، فيكون المجتهد مخيراً والحال ما ذكر.

فأما منهج المخطئة فهو يمنع التعارض إلا أن يكون ظاهرياً أو في نظر المجتهد؛ لأنه لا يوجد سوى أمارة واحدة حقيقية توصل للحق في نفس الأمر، وكل ما عارضها يكون في نظر المجتهد، فيلزمه التوقف حتى يزول التعارض أو طلب دليلٍ من خارج، ولا يسوغ له التخيّر والحال ما ذكر.

١٧ - القول بالترجيح مشكلٌ على منهج المصوبة؛ لأن الظنون عندهم لا تتفاوت، والترجيح يقوم على أساس أن الظنون قابلةٌ للترجيح، وهذا بابٌ من الاجتهاد مشكلٌ على أصول المصوبة، ولم أجد عند محققيهم إجابة تشفي الغليل في هذا الباب.

١٨ - منهج المصوبة مشكلٌ من جهة أنه يؤسس لمشروعية الاختلاف في الشريعة، مع أن النصوص متظافرة على أن الشريعة ترجع إلى قولٍ واحدٍ أصولاً وفروعاً، وهذا لا سبيل إلى دفعه إلى بإثبات حقٍ واحد في مسائل الاجتهاد يتعلق به طلب المجتهدين.

١٩ - كل مسألة استقام بناؤها على أصول مصوبة المتكلمين فإن بالإمكان الاستعاضة عن أصلهم بالبناء على أصل مصوبة الفقهاء مع استقامة البناء، ولاسيما مسائل نقض الاجتهاد، ونسبة القولين، ومشروعية التقليد في الشريعة، ومراعاة الخلاف في مسائل الاجتهاد.

٢٠ - ظهر منهج المصوبة عند دراسة الأثر الأصولي منهجاً هشاً لا يثق أصحابه بالبناء عليه، مما يؤكد أن المنهج لم يستقر، مع كونه انطلق من أصول كلامية ولم يراعِ التطبيقات العلمية والعملية التي ستبنى عليه.

٢١ - بحْثُ هذه المسألة الدقيقة في كتب التراث، والمطارحات العميقة التي دارت حولها يعد معلماً من معالم العمق المعرفي والفكري

للطرح عند علمائنا المتقدمين، وهي مفخرة لكل باحثٍ في هذا المجال، ومدعاة لمزيد من الجهود في التنقيب عن النظريات العلمية التي أسس لها المتقدمون منذ وقتٍ مبكر.

٢٢ - طرَح أتباع المدرسة العقلية الحديثة مفهوماً واسعاً للاجتهاد في الشريعة، لا يميز بين القطعي والظني، أو الأصول والفروع، فكلها قابلة للنظر والاجتهاد، وهذه النظرة تأتي استجابة للمشروع العصراني التغريبي الذي يتبناه أتباع هذه المدرسة، والذي يتجاوز التراث ومناهج الاستنباط التي رسمها علماء الشريعة.

٢٣ - تجاوزَ أتباع المدرسة العقلية الحديثة أسلافهم من مصوبة المتكلمين، فقالوا بتصويب جميع الآراء والأفكار والاجتهادات حتى لو كانت في محالّ النصوص، وجعلوا فكرة النسبية شاملة للقطعيات والظنيات، في حين أن المصوبة المتقدمين كانوا يمنعون التصويب حتى في مواطن الدلالة الظنية كما سبق.

٢٤ - حاول أتباع المدرسة العقلية الحديثة تطبيق مناهج التأويلية الحديثة على النص الشرعي، ونادوا بإعادة قراءة النصوص في ظل هذه المناهج، وتصويب جميع القراءات، وعدم التقيد بمناهج تفسير النصوص التي سطرها المتقدمون.

٢٥ - أصبح النص الديني في نظر أتباع المدرسة العقلية الحديثة وسيطاً بين المؤول والواقع، حيث يحاول المجتهدون فهم الواقع من خلال هذا النص، وبهذا يتحدث الواقع عن نفسه من خلال النص، وتتعدد التأويلات والقراءات تبعاً لتعدد حاجات كل عصرٍ ومطالبه، وتكون جميعها صواباً.

٢٦ - قام منهج الاختيار والترجيح عند أتباع المدرسة العقلية الحديثة على أساس أن الواقع والمعاصرة هما ميزان الاختيار والترجيح، فما ناسب الواقع قبلناه، وما عارضه أو لم يلائمه رددناه، ويعضد هذا المنهج

النظرة التصويبية لجميع التراث الفقهي القديم، حيث نختار منه ما ناسب الظرف والواقع دون ضابط سوى المعاصرة والكل صوابٌ، وتم تفعيل هذا المنهج عن طريق استدعاء كثيرٍ من الآراء الشاذة المدونة في التراث هنا وهناك، ومحاولة إعادة بعثها من جديد.

ثانياً: التوصيات.

من خلال بحثي موضوع (**التصويب والتخطئة وأثرهما في مسائل أصول الفقه ومنهج المدرسة العقلية الحديثة**) أوصي بما يلي:

١ - قيام دراسة علمية نقدية تقارن بين مناهج تفسير النصوص عند الأصوليين وبين أدوات التأويلية الحديثة التي يحاول بعض المعاصرين الاستغناء بها عن الأدوات والمناهج الأصيلة.

٢ - قيام دراسات تتناول قضية الاصطلاح عند الأصوليين، وتقوم بتتبع المصطلحات الإشكالية في علم أصول الفقه كالاجتهاد والقياس والمصلحة والاستحسان ونحوها، لتقوم بدراسة نشأة الاصطلاح، والتطور الدلالي الذي مر به، والعوامل الأصولية المؤثرة في كل مرحلة، والمفهوم الذي كان يحمله هذا المصطلح عند السلف والأئمة المتقدمين، وتصنيف المصطلحات الأصولية المندرجة تحت القيمة الدلالية للمصطلح محل الدراسة.

وختاماً هذا ما كتبه العبد الفقير إلى عفو ربه، وهو جهدٌ بشريٌ أولاً وآخراً، وحسبي أنني لم أدّخر وقتاً أو جهداً إلا وبذلته لإنجاز هذا العمل، فأسأل الله أن يتقبل مني صوابه، وأن يغفر لي ما فيه من الخطأ والزلل، وأستغفر الله من ذلك، وأسأله علماً نافعاً، وعملاً صالحاً خالصاً متقبلاً، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

والله أعلم وأحكم

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

والحمد لله رب العالمين

الفهارس



ثبت المصادر

١ - الآداب الشرعية والمنح المرعية، تأليف: شمس الدين ابن مفلح الحنبلي، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ١٣٩١هـ.

٢ - آفاق فلسفية عربية معاصرة، حوار بين الدكتور طيّب تيزيني والدكتور أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠١م.

٣ - الآيات البينات، تأليف: أحمد بن قاسم العبادي، تعليق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٤ - إبطال الاستحسان، تأليف: الإمام محمد بن إدريس الشافعي، استخرجه من كتاب الأم: علي بن سنان، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٥ - الإبهاج في شرح المنهاج، تأليف: تقي الدين السبكي وابنه تاج الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٦ - الاتجاهات العقلانية الحديثة، تأليف: الدكتور/ناصر العقل، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٧ - اجتهاد الرسول ﷺ، تأليف: الدكتورة/نادية العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

٨ - الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ضوابطه ومستقبله، تأليف: عبدالسلام السليماني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٩ - الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، تأليف: سيد محمد موسى، دار الكتب الحديثة، مصر.

١٠ - إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تأليف: تقي الدين ابن دقيق العيد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

١١ - الإحكام في أصول الأحكام، تأليف: أبي محمد علي ابن حزم الظاهري، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

١٢ - الإحكام في أصول الأحكام، تأليف: علي بن محمد الآمدي، تعليق: الشيخ عبدالرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٣ - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تأليف: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، مطبعة الأنوار، الطبعة الأولى، ١٣٥٧هـ.

١٤ - -إحكام الفصول في أحكام الأصول، تأليف: أبي الوليد الباجي، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

١٥ - أدب القاضي، تأليف: القاضي الماوردي، مطبعة العاني، بغداد، ١٣٩٢هـ.

١٦ - أدب المفتي والمستفتي، تأليف: ابن الصلاح الشهرزوردي، تحقيق: موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

١٧ - -إدرار الشروق على أنواء الفروق، تأليف: أبي القاسم ابن الشاط، تحقيق: الدكتور/عبدالحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت،١٤٢٤هـ، مطبوع مع الفروق.

١٨ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٩ - الاستذكار (الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار)، تأليف: الحافظ ابن عبدالبر، تعليق: الدكتور عبدالمعطي أمين قلعجي، دار قتيبة، دمشق-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٢٠ - الاستقامة، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: الدكتور/محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٢١ - أسرار البلاغة، تأليف: عبدالقاهر الجرجاني، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٧٨م.

٢٢ - الإسلام والحداثة، تأليف: عبدالمجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر، تونس، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.

٢٣ - -الإسلام والعصر تحديات وآفاق، حوار بين الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، والدكتور طيّب تيزيني، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٨م.

٢٤ - الإسلام والغرب مع الدكتور يوسف القرضاوي، تأليف: حسن علي دبا، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا، مصر، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٢٥ - الإسلام والمستقبل، تأليف: الدكتور/ محمد عمارة، دار الرشاد، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ.

٢٦ - -الإسلام والوحدة القومية، تأليف: الدكتور محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

٢٧ - الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية، تأليف: نجم الدين الطوفي الحنبلي، تحقيق: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٨ - الأشباه والنظائر، تأليف: تاج الدين عبدالوهاب السبكي، تحقيق: عادل عبدالموجود، وعلي عوض، دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٢٩ - الأشباه والنظائر، تأليف: جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٢٢هـ.

٣٠ - الأشباه والنظائر، تأليف: زين الدين ابن نجيم الحنفي، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، طبعة مصورة عام ١٩٨٦م عن الطبعة الأولى عام ١٩٨٣م.

٣١ - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، تأليف: الدكتور/ نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة السابعة ٢٠٠٥م.

٣٢ - إشكالية مفهوم المجتمع المدني، تأليف: كريم أبو حلاوة، دار الأهالي، دمشق، ١٩٩٨م.

٣٣ - أصول البزدوي (مع شرحه كشف الأسرار للبخاري).

٣٤ - أصول السرخسي، تأليف: أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٥ - أصول الشاشي، تأليف: نظام الدين الشاشي الحنفي، تحقيق: محمد أكرم الندوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٣٦ - أصول الفقه الإسلامي، تأليف: زكريا البرى، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٤٠٦هـ.

٣٧ - أصول الفقه، تأليف: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

٣٨ - أصول الفقه، تأليف: محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، تحقيق: الأستاذ الدكتور/فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٣٩ - أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، تأليف: الأستاذ الدكتور/عياض بن نامي السلمي، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.

٤٠ - أصول الكرخي (مطبوع مع تأسيس النظر للدبوسي)، تأليف: أبي الحسن الكرخي، تحقيق وتصحيح: مصطفى محمد القباني، دار ابن زيدون، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٤١ - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تأليف: محمد الأمين الشنقيطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٤٢ - الاعتصام، تأليف: أبي إسحاق الشاطبي، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٤٣ - إعجاز القرآن، تأليف: القاضي أبو بكر الباقلاني، مطبوع بهامش الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثالثة، ١٣٧٠هـ.

٤٤ - الأعلام، تأليف: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٩٨٩م.

٤٥ - إعلام الموقعين عن رب العالمين، تأليف: شمس الدين محمد ابن قيم الجوزية، تحقيق: عصام الدين الصَّبابطي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٤٦ - الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ١٩٥٨م.

٤٧ - اقتضاء السراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، توزيع: القوات الجوية الملكية، الشؤون الدينية، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٤٨ - الأقوال الأصولية للإمام أبي الحسن الكرخي، تأليف: الدكتور حسين خلف الجبوري، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٤٩ - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تأليف: علاء الدين المرداوي الحنبلي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٥٠ - إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، تأليف: أحمد بن يحيى الونشريسي، تحقيق: أحمد بو طاهر الخطابي، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، الرباط، ١٤٠٠هـ.

٥١ - إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تأليف: إسماعيل باشا بن محمد أمين البغدادي، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، مصورة عن طبعة أستانبول سنة ١٩٤٥م.

٥٢ - أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، تأليف: عبدالله العلايلي، دار الجديد، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

٥٣ - البحث عن الحقيقة، الوعي البشري وحقائق الكون، تأليف: عبدالله حمد المعجل، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٥٤ - البحر المحيط في أصول الفقه، تأليف: بدر الدين الزركشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

٥٥ - بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، تأليف: فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م.

٥٦ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تأليف: علاء الدين الكاساني الحنفي، شركة المطبوعات العلمية، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٧هـ.

٥٧ - بدائع الفوائد، تأليف: الإمام ابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.

٥٨ - البداية والنهاية، تأليف: الحافظ ابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠١هـ.

٥٩ - البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، بدون تاريخ.

٦٠ - بذل النظر في الأصول، تأليف: محمد بن عبدالحميد الأسمندي، تحقيق الدكتور/محمد زكي عبدالبر، دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٦١ - البرهان في أصول الفقه، تأليف: إمام الحرمين الجويني، تحقيق: الدكتور/عبدالعظيم الديب،مطابع الدوحة الحديثة، قطر، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

٦٢ - بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تأليف: مجد الدين محمد الفيروز آبادي، تحقيق/محمد علي النجار وعبدالعليم الطحاوي، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

٦٣ - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تأليف: جلال الدين السيوطي، تحقيق/محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، ١٩٦٤م.

٦٤ - بنية العقل العربي، تأليف: الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة التاسعة، ٢٠٠٩م.

٦٥ - بيان المختصر، تأليف: شمس الدين الأصفهاني، تحقيق: الدكتور محمد مظهر بقا، كلية الشريعة، مكة المكرمة، دار المدني، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٦٦ - تاج العروس من جواهر القاموس، تأليف: محمد مرتضى الزبيدي، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٠٦هـ.

٦٧ - تاريخ بغداد، تأليف: الخطيب البغدادي، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٤٩هـ.

٦٨ - التاريخ الكبير، تأليف: الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ١٣٦١هـ.

٦٩ - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تأليف: محمد أركون، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٨م.

٧٠ - التأويل بين الظاهراتية والتفكيك، تأليف: إمبرتو إيكو، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٧١ - التأويل والحقيقة، تأليف: علي حرب، دار التنوير العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٧٢ - تأويل مختلف الحديث، تأليف: عبدالله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق: محمد محيي الدين الأصفر، المكتب الإسلامي، دار الإشراق، بدون تاريخ.

٧٣ - التبصرة في أصول الفقه، تأليف: أبي إسحاق الشيرازي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ.

٧٤ - تجديد أصول الفقه لإسلامي، تأليف: الدكتور/ حسن الترابي، الدار السعودية للنشر والتوزيع.

٧٥ - تجديد الدين، مفهومه وضوابطه وآثاره، تأليف: الدكتور محمد بن عبدالعزيز العلي، كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

٧٦ - تجديد الفكر الإسلامي، تأليف: الدكتور/ حسن الترابي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب.

٧٧ - التجديد في الفكر الإسلامي، تأليف: عدنان محمد أمامة، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٧٨ - تجديد المنهج في تقويم التراث، تأليف: الدكتور/ طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م.

٧٩ - تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، تأليف: الدكتور محمد جابر الأنصاري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٨٠ - التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تأليف: علاء الدين المرداوي الحنبلي، تحقيق: عوض القرني، وأحمد السراح، وعبدالرحمن الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٨١ - التحرير، تأليف: الكمال ابن الهمام (مع شرحه تيسير التحرير).

٨٢ - تحرير المقال فيما تصح نسبته للمجتهد من الأقوال، تأليف: الأستاذ الدكتور/ عياض بن نامي السلمي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٨٣ - التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، تأليف: الدكتور/ عايض بن عبدالله الشهراني، كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٨٤ - التحصيل من المحصول، تأليف: سراج الدين الأرموي، تحقيق: الدكتور/ عبدالحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٨٥ - تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، تأليف: يوسف بن عبدالرحمن المزي، تحقيق: عبدالصمد شرف الدين، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٨٦ - تحفة الفقهاء، تأليف: علاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٨٧ - تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، تأليف: أبي زكريا يحيى الرُّهوني، تحقيق: الدكتور/الهادي بن الحسين شبيلي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، دبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٨٨ - التخريج عند الفقهاء والأصوليين، دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية، تأليف: الدكتور يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٤هـ.

٨٩ - تخريج الفروع على الأصول، تأليف: شهاب الدين الزنجاني، تحقيق: الدكتور/محمد أديب الصالح، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٩٠ - التراث والتجديد، تأليف: الدكتور/حسن حنفي، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠م.

٩١ - التراث والحداثة دراسات ومناقشات، تأليف: الدكتور/محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.

٩٢ - ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، تأليف: محمد سليمان ناظر زاده، تحقيق: خالد السليمان، رسالة ماجستير، قسم أصول الفقه، كلية الشريعة بالرياض، ١٤٢٣هـ.

٩٣ - ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تأليف: القاضي عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: الدكتور أحمد بكير محمود، مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٩٤ - تذكرة الحفاظ، تأليف: شمس الدين الذهبي، وزارة المعارف بالهند، تصوير: دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

٩٥ - تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تأليف: بدر الدين الزركشي، تحقيق: أبي عمر الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٩٦ - التصويب والتخطئة في الأحكام الشرعية العملية، رسالة ماجستير للباحثة: كوثر بنت محمد الحميداني، كلية التربية، جامعة الملك سعود، ١٤٢٠هـ.

٩٧ - التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، تأليف: عبداللطيف بن عبدالله البرزنجي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

٩٨ - التعريفات، تأليف: علي بن محمد الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٩م.

٩٩ - -تعليق الشيخ دراز على الموافقات (مطبوع مع الموافقات).

١٠٠ -تعليق الشيخ عبدالرزاق عفيفي على الإحكام للآمدي (مع كتاب الإحكام للآمدي).

١٠١ -التعيين في شرح الأربعين النووية، تأليف: نجم الدين الطوفي الحنبلي، تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٠٢ -التفريق بين الأصول والفروع، تأليف: الدكتور سعد بن ناصر الشثري، دار المسلم، الرياض.

١٠٣ -تفسير القرآن العظيم، تأليف: الحافظ ابن كثير، دار البيان الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٠٤ -تفسير النسفي، تأليف: عبدالله بن أحمد النسفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

١٠٥ -تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، تأليف: الراغب الأصفهاني، تحقيق: عبدالمجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨م.

١٠٦ -التفكيكية دراسة نقدية، تأليف: بييرف زيما، ترجمة: أسامة الحاج، مجمع مؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

١٠٧ -التقديرات الشرعية وأثرها في التقعيد الأصولي والفقهي، تأليف: الدكتور مسلم الدوسري، دار زدني، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

١٠٨ -تقريب التهذيب، تأليف: ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٣٩٥هـ.

١٠٩ -تقريب الوصول إلى علم الأصول، تأليف: ابن جزي المالكي، تحقيق: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، توزيع مكتبة العلم، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١١٠ -التقريب والإرشاد، تأليف: القاضي أبي بكر الباقلاني، تحقيق: الدكتور/ عبدالحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١١١ -تقويم الأدلة في أصول الفقه، تأليف: أبي زيد الدبوسي الحنفي، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١١٢ -التلخيص، تأليف: إمام الحرمين الجويني، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١١٣ -تلخيص المحصل، تأليف: نصير الدين الطوسي (مطبوع مع المحصل للرازي).

١١٤ -التلويح شرح التوضيح على التنقيح، تأليف: سعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١١٥ -التمهيد في أصول الفقه، تأليف: أبي الخطاب الكلوذاني الحنبلي، تحقيق: الدكتور/ مفيد محمد أبو عمشة، والدكتور/ محمد إبراهيم علي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

١١٦ -التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تأليف: جمال الدين الإسنوي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الرائد العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١١٧ -التنقيحات في أصول الفقه، تأليف: شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، تحقيق: الأستاذ الدكتور/ عياض بن نامي السلمي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١١٨ -تهذيب الأجوبة، تأليف: الحسن بن حامد الحنبلي، تحقيق: السيد صبحي السامرائي، مكتبة النهضة وعالم الكتب، الطبعة الأولى.

١١٩ -تهذيب الأسماء واللغات، تأليف: يحيى بن زكريا النووي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

١٢٠ -تهذيب التهذيب، تأليف: ابن حجر العسقلاني، مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الهند، الطبعة الأولى، ١٣٢٥هـ.

١٢١ -تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تأليف: الحافظ جمال الدين المزي، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

١٢٢ -تيسير التحرير، تأليف: محمد أمين أمير بادشاه، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٣٥٠هـ.

١٢٣ -الثقات، تأليف: الحافظ محمد بن حبان البستي، مطبعة مجلس دائرة المعارف الإسلامية، حيدر آباد، الهند، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ.

١٢٤ -الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) تأليف: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٢٥ -جامع الأسرار في شرح المنار للنسفي، تأليف: محمد بن أحمد الكاكي، تحقيق: الدكتور/فضل الرحمن الأفغاني، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة - الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

١٢٦ -جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، تأليف: أبي عمر ابن عبدالبر، تحقيق: عبدالرحمن محمد عثمان، مطبعة العاصمة، نشر المكتبة السلفية، المدينة المنورة، الطبعة الثانية، ١٣٨٨هـ.

١٢٧ -الجامع الصحيح (صحيح البخاري).

١٢٨ -جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تأليف: الحافظ ابن رجب الحنبلي، المؤسسة السعيدية، الرياض، بدون تاريخ.

١٢٩ -الجرح والتعديل، تأليف: ابن أبي حاتم الرازي، تحقيق: عبدالرحمن المعلمي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، الطبعة الأولى، ١٣٧١هـ.

١٣٠ -جمع الجوامع، تأليف: ابن السبكي (مع شرحه تشنيف المسامع).

١٣١ -حاشية التفتازاني على شرح العضد، تأليف: سعد الدين التفتازاني، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بدون تاريخ.

١٣٢ -حاشية العطار على جمع الجوامع، تأليف: حسن العطار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، طبعة مصورة، ١٤٢٠هـ.

١٣٣ -حاشية العلامة البناني على شرح المحلي، تأليف: عبدالرحمن بن جاد الله البناني المغربي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٣٤ -الحاصل من المحصول، تأليف: تاج الدين الأرموي، تحقيق: الدكتور/ عبدالسلام أبو ناجي، جامعة قاريونس في بنغازي، ١٩٩٤م.

١٣٥ -الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، تأليف: عبدالله صولة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.

١٣٦ -الحدود في الأصول،تأليف: أبي الوليد الباجي، تحقيق: الدكتور/ نزيه حماد، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر.

١٣٧ -الحريات العامة في الدولة الإسلامية، تأليف: راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

١٣٨ -حقيقة القولين، تأليف: أبي حامد الغزالي، تحقيق: الدكتور/ مسلم بن محمد الدوسري (نسخة مهداة من المحقق قبل إخراج الكتاب).

١٣٩ -حوار لا مواجهة - دراسات حول الإسلام والعصر - تأليف: أحمد كمال أبو المجد، سلسلة فصلية تصدرها مجلة العربي بتاريخ ١٥/ أبريل/ ١٩٨٥ م الكتاب السابع.

١٤٠ -الخطاب الإسلامي المعاصر - محاورات فكرية - إعداد وحوار: وحيد تاجا، فصّلت للدراسات والنشر، حلب، ٢٠٠٠م.

١٤١ -الخطاب والتأويل، تأليف: الدكتور/ نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.

١٤٢ -الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية، تأليف: الدكتور عبدالله الغذامي، دار سعاد الصباح، الكويت/ القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.

١٤٣ -الخلاف اللفظي عند الأصوليين، تأليف: الأستاذ الدكتور/ عبدالكريم بن علي النملة، الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.

١٤٤ -درء تعارض العقل والنقل، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: الدكتور/ محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

١٤٥ -درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، تأليف: نجم الدين الطوفي، تحقيق: الدكتور/ أيمن محمود شحادة، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

١٤٦ -درر الحكام شرح غرر الأحكام، تأليف: محمد ملا خسرو، مطبعة أحمد كامل، ١٣٢٩هـ.

١٤٧ -الدرة فيما يجب اعتقاده، تأليف: ابن حزم الأندلسي، تحقيق: أحمد الحمد وسعيد القرفي، مكتبة التراث، مكة المكرمة.

١٤٨ -دعوة التقريب بين الأديان، دراسة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية، رسالة دكتوراه للباحث/ أحمد بن عبدالرحمن القاضي، إشراف: الأستاذ الدكتور/ ناصر بن عبدالله القفاري، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة،كلية أصول الدين بالرياض، ١٤٢٠هـ.

١٤٩ -دلائل الإعجاز، تأليف: عبدالقاهر الجرجاني، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٨١م.

١٥٠ -دليل الناقد العربي، تأليف: سعد البازعي وميجان الرويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، الطبعة الثالثة ٢٠٠٢م.

١٥١ -الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تأليف: ابن فرحون المالكي، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة، بدون تاريخ.

١٥٢ -الدين واحتكار الحقيقة آراء في نقد التفكير والسلوك الديني، تأليف: واثق غازي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

١٥٣ --الذخيرة، تأليف: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بدون تاريخ.

١٥٤ -الذيل على طبقات الحنابلة، تأليف: عبدالرحمن بن رجب الحنبلي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

١٥٥ -الذيل على النهاية في غريب الحديث والأثر، تأليف: عبدالسلام محمد علوش، دار ابن حزم، بدون تاريخ.

١٥٦ -الرد على البكري، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، الدار العلمية، دلهي، الهند، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

١٥٧ -الرد على المنطقيين، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبعة المعارف، لاهور، باكستان، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ.

١٥٨ -الرسالة، تأليف: الإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: خالد العلمي، وزهير الكبّي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٥٩ -رسالة في رعاية المصلحة للإمام الطوفي، تحقيق وتعليق: أحمد عبالرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٦٠ -رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، تأليف: الدكتور يعقوب الباحسين، دار النشر الدولي، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

١٦١ -روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، تأليف: طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

١٦٢ -روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تأليف: شهاب الدين محمود الألوسي، تحقيق: محمد الأمد، وعمر السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٦٣ -روضة الطالبين، تأليف: يحيى بن شرف النووي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

١٦٤ -روضة الناظر وجنة المُناظر في أصول الفقه، تأليف: موفق الدين ابن قدامة المقدسي، تحقيق: الأستاذ الدكتور/عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ.

١٦٥ -سلاسل الذهب، تأليف: بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد المختار الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، توزيع مكتبة العلم، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

١٦٦ -سلطة النص، تأليف: عبدالهادي عبدالرحمن، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

١٦٧ -السلم في علم المنطق، تأليف: عبدالرحمن بن محمد الأخضري (مطبوع مع شرح السلم).

١٦٨ -سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ.

١٦٩ -سنن أبي داود، مطبوع مع شرحه عون المعبود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٧٠ -سنن الترمذي (الجامع الصحيح) تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية بيروت، بدون تاريخ.

١٧١ -سنن النسائي (بشرح السيوطي) دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

١٧٢ -سير أعلام النبلاء، تأليف: شمس الدين الذهبي، تحقيق جماعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ.

١٧٣ -شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تأليف: ابن العماد الحنبلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

١٧٤ -شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، تأليف: شهاب الدين القرافي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ.

١٧٥ -شرح السلم في علم المنطق، تأليف: عبدالرحمن بن محمد الأخضري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٦٧هـ.

١٧٦ -شرح صحيح مسلم، تأليف: محيي الدين النووي، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٧٧ -شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (مطبوع مع حاشية التفتازاني).

١٧٨ -شرح العقيدة الأصفهانية، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: إبراهيم سعيداي أبو عبدالله، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٧٩ -شرح العقيدة الطحاوية، تأليف: ابن أبي العز الدمشقي الحنفي، تحقيق: الدكتور/عبدالله التركي، وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة العاشرة، ١٤١٧هـ.

١٨٠ -شرح العمد، تأليف: أبي الحسين البصري المعتزلي، تحقيق: الدكتور/ عبدالحميد أبو زنيد، مؤسسة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٨١ -شرح الكوكب المنير، تأليف: ابن النجار الفتوحي الحنبلي، تحقيق: الدكتور/ وهبة الزحيلي، والدكتور/ نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٨هـ.

١٨٢ -شرح اللمع، تأليف: أبي إسحاق الشيرازي، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ، دار الغرب الإسلامي، تونس، سحب جديد، ١٤٢٨هـ.

١٨٣ -شرح المحلي على جمع الجوامع، تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد المحلي، مطبوع مع حاشية البناني.

١٨٤ -شرح مختصر الروضة، تأليف: نجم الدين الطوفي الحنبلي، تحقيق: الدكتور/ عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

١٨٥ -شرح المعالم في أصول الفقه، تأليف: عبدالله بن محمد ابن التلمساني، تحقيق: عادل عبدالموجود وحسن معوض، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٨٦ -شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى)، تأليف: منصور بن يونس البهوتي، نشر رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، بدون تاريخ.

١٨٧ -شرح المنهاج، تأليف: شمس الدين محمود الأصفهاني، تحقيق: الأستاذ الدكتور/ عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

١٨٨ -شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، تأليف: أحمد بن علي المنجور، تحقيق: محمد الشيخ محمد الأمين، دار عبدالله الشنقيطي.

١٨٩ -شرح نور الأنوار على المنار، تأليف: أحمد بن عبدالله الميهوي الحنفي، مطبوع مع كشف الأسرار شرح المصنف على المنار.

١٩٠ -الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، تأليف: الدكتور/ محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٩١ -الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تأليف: القاضي عياض بن موسى اليحصبي، دار الفكر، ١٤٢٣هـ.

١٩٢ -الصحاح، تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ.

١٩٣ -صحيح البخاري، تأليف: محمد بن إسماعيل البخاري، بيت الأفكار الدولية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٩٤ -صحيح مسلم، تأليف: مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، نشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤٠٠هـ.

١٩٥ -صعود المجتمع العسكري العربي في مصر وبلاد الشام، تأليف: شاكر النابلسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

١٩٦ -صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تأليف: أحمد بن حمدان الحراني، خرج أحاديثه: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٤هـ.

١٩٧ -الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، تأليف: الدكتور جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٢م.

١٩٨ -الضروري في أصول الفقه، تأليف: أبي الوليد ابن رشد الحفيد، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٩٩ -ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، تأليف: محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ.

٢٠٠ -الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، تأليف: شمس الدين السخاوي، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.

٢٠١ -طبقات الشافعية، تأليف جمال الدين الإسنوي، تحقيق: عبدالله الجبوري، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ١٤١٠ هـ

٢٠٢ -طبقات الشافعية الكبرى، تأليف: تاج الدين ابن السبكي، تحقيق: عبدالفتاح الحلو، ومحمود الطناحي، القاهرة، ١٩٦٤م.

٢٠٣ -طبقات المفسرين للداودي، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ.

٢٠٤ -عبدالقاهر الجرجاني والبلاغة العربية، تأليف: محمد عبدالمنعم خفاجي، المطبعة المنيرة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٢م.

٢٠٥ -العثمانية، تأليف: عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح: عبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٢٠٦ -العدة في أصول الفقه، تأليف: القاضي أبي يعلى الفراء الحنبلي، تحقيق: الأستاذ الدكتور/أحمد بن علي المباركي، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

٢٠٧ -العصرانية في حياتنا الاجتماعية، تأليف: الدكتور/عبدالرحمن الزنيدي، دار المسلم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٢٠٨ -العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، تأليف: محمد حامد الناصر، مكتبة الكوثر، الرياض، الطبعة الثانية،١٤٢٢هـ.

٢٠٩ -العين، تأليف: الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر، بدون تاريخ.

٢١٠ -غاية الوصول شرح لب الأصول، تأليف: أبي يحيى زكريا الأنصاري الشافعي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٢٦٠هـ.

٢١١ -الفائق في أصول الفقه، تأليف: صفي الدين الهندي، تحقيق: علي العميريني، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٢١٢ -فتاوى العز بن عبدالسلام، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٢١٣ -الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٢١٤ -فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تأليف: ابن حجر العسقلاني، مكتبة دار السلام، الرياض، مكتبة دار الفيحاء، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢١٥ -فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، تأليف: الشيخ محمد أحمد عليش، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٥٦هـ.

٢١٦ -فتح الغفار بشرح المنار، تأليف: زين الدين ابن نجيم الحنفي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٣٥٥هـ.

٢١٧ -الفرق بين الفِرق، تأليف: عبدالقاهر بن طاهر البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٢١٨ --الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق) تأليف: شهاب الدين القرافي، تحقيق: الدكتور/عبدالهادي هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٤هـ.

٢١٩ -الفروق في اللغة، تأليف: أبي هلال العسكري، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٣هـ.

٢٢٠ -الفصل في الملل والأهواء والنحل، تأليف: أبي محمد ابن حزم الظاهري، تحقيق: الدكتور/محمد إبراهيم نصر، والدكتور/عبدالرحمن عميرة، شركة عكاظ للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.

٢٢١ -الفصول في الأصول، تأليف: أبي بكر الرازي الجصاص الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٢٢ -الفقيه والمتفقه، تأليف: الخطيب البغدادي، تحقيق: إسماعيل الأنصاري، المكتبة العلمية، بدون تاريخ.

٢٢٣ -الفكر الإسلامي والتطور، تأليف: محمد فتحي عثمان، دار البراق للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٢٢٤ -الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، تأليف: عبدالمجيد الصغير، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٢٢٥ -فكرة التنظيم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، تأليف: فتحي عامر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩١م.

٢٢٦ -الفكر الديني نقدٌ واجتهاد، تأليف: محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.

٢٢٧ -فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، تأليف: الدكتور/نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة السادسة، ٢٠٠٧م.

٢٢٨ -الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تأليف: محمد عبدالحي اللكنوي، تصحيح: محمد النعساني، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ.

٢٢٩ -فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، تأليف: عبدالعلي الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٣٠ -فيض القدير شرح الجامع الصغير، تأليف: عبدالرؤوف المناوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٢٣١ -في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، تألف: الدكتور/عبدالمجيد النجار، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٢٣٢ -القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً، تأليف: سعدي أبو جيب، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٣٣ -القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، تأليف: الدكتور/محمود حامد عثمان، دار الزاحم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٣٤ -القاموس المحيط، تأليف: مجد الدين الفيروزآبادي، تحقيق: مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ.

٢٣٥ -القرآن الكريم والتأويلية العلمانية، تأليف: أحمد الطعان، بحثٌ منشور على الشبكة العنكبوتية.

٢٣٦ -القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تأليف: محمد أركون،ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان،٢٠٠١م.

٢٣٧ -القرآن والتشريع، قراءة جديدة في آيات الأحكام، تأليف: الصادق بلعيد، مركز النشر الجامعي، تونس، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

٢٣٨ -قضايا في الفكر المعاصر، تأليف: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٧م.

٢٣٩ -قضايا في نقد العقل الديني(كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، تأليف: محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م.

٢٤٠ -قضية البنيوية، تأليف: عبدالسلام المسدي، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٥م.

٢٤١ -قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، تأليف: عبدالحميد أبو سليمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦م.

٢٤٢ -القطع والظن عند الأصوليين، تأليف: الدكتور سعد بن ناصر الشثري، دار الحبيب، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٤٣ -القطعية من الأدلة الأربعة، تأليف: محمد دكوري، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٤٤ -قواطع الأدلة، تأليف: أبي المظفر السمعاني، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٤٥ -القواعد، تأليف: تقي الدين الحصني، تحقيق: الدكتور عبدالرحمن الشعلان، والدكتور جبريل البصيلي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٤٦ -القواعد، تأليف: محمد بن محمد المقّري، تحقيق: أحمد بن عبدالله بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى.

٢٤٧ -قواعد الأحكام في مصالح الأنام،تأليف: العز ابن عبدالسلام، تحقيق: الدكتور/نزيه حماد، والدكتور/عثمان ضميرية، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.

٢٤٨ -القول المفيد، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمد الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة.

٢٤٩ -كتاب الجدل (صناعة الجدل على طريقة الفقهاء)، تأليف: أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي، تحقيق: الدكتور علي العميريني، مكتبة التوبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٥٠ -كشاف القناع عن متن الإقناع، تأليف: منصور بن يونس البهوتي، مكتبة النصر الحديثة، الرياض، بدون تاريخ.

٢٥١ -كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تأليف: علاء الدين عبدالعزيز البخاري الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٥٢ -كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، تأليف: جلال الدين النسفي الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

٢٥٣ -كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تأليف: حاجي خليفة، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، بدون تاريخ.

٢٥٤ -الكليات، تأليف: أبي البقاء الكفوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

٢٥٥ -لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن) تأليف: علي بن محمد البغدادي الخازن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٢٥٦ -لباب المحصول في علم الأصول، تأليف: الحسين بن رشيق المالكي، تحقيق: محمد غزالي عمر جابي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، دبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٥٧ -لسان العرب، تأليف: جمال الدين ابن منظور، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

٢٥٨ -اللمع في أصول الفقه، تأليف: أبي إسحاق الشيرازي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣٧٧هـ.

٢٥٩ -المبسوط، تأليف: شمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٣٩٨هـ.

٢٦٠ -المجرد للغة الحديث، تأليف: عبداللطيف ابن اللباد البغدادي، تحقيق: فاطمة الراضي، دار عمار، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٢٦١ -مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، تأليف: محمد طاهر الصديقي الهندي، مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الهند، ١٣٩١هـ.

٢٦٢ -المجموع شرح المهذب، تأليف: أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، بدون تاريخ.

٢٦٣ -مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبدالرحمن بن محمد ابن قاسم وابنه محمد، الناشر دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٢هـ.

٢٦٤ -المجموع المذهب في قواعد المذهب، تأليف: صلاح الدين خليل كيكلدي العلائي، تحقيق: الدكتور مجيد علي العبيدي، والدكتور أحمد خضير عباس، دار عمار، الأردن، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ١٤٢٥هـ.

٢٦٥ -محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تأليف: فخر الدين ابن الخطيب الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٦٦ -المحصول في علم الأصول، تأليف: فخر الدين ابن الخطيب الرازي، تحقيق: عادل عبدالموجود، وعلي معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٦٧ -المحلى، تأليف: أبي محمد ابن حزم الأندلسي، تحقيق: أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٦٨ -مختصر الروضة (البلبل) تأليف: نجم الدين الطوفي الحنبلي (مطبوع مع شرح المختصر).

٢٦٩ -مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تأليف: شمس الدين ابن قيم الجوزية، اختصار: محمد ابن الموصلي، نشر: زكريا علي يوسف، مطبعة دار البيان، مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

٢٧٠ -مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب (مع شرحه تحفة المسؤول).

٢٧١ --المدخل الفقهي العام، تأليف: مصطفى أحمد الزرقا، دار الفكر، الطبعة التاسعة، ١٩٦٧م.

٢٧٢ -مراقي السعود، تأليف: عبدالله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، مطبوع مع شرحه نشر البنود.

٢٧٣ -مراعاة الخلاف في الفقه تأصيلاً وتطبيقاً، تأليف: صالح بن عبدالعزيز سندي، رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم أصول الفقه، كلية الشريعة بالرياض، ١٤١٩هـ.

٢٧٤ -المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)، ترجمة: عبدالعزيز حمودة، دار عالم المعرفة للنشر، بيروت، لبنان.

٢٧٥ --المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تأليف: جلال الدين السيوطي، المكتبة الأزهرية، وطبع بمطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٥هـ.

٢٧٦ -مسألة تصويب المجتهدين والآثار المترتبة عليها، تأليف: الأستاذ الدكتور/ محمد سعد اليوبي، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.

٢٧٧ -المستدرك، تأليف: أبي عبدالله الحاكم النيسابوري، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.

٢٧٨ -المستصفى من علم الأصول، تأليف: أبي حامد الغزالي، تحقيق: الدكتور/ محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٧٩ -مسلم الثبوت، تأليف: ابن عبدالشكور البهاري (مطبوع مع شرحه فواتح الرحموت).

٢٨٠ -مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، الطبعة الرابعة، ١٣٧٣هـ.

٢٨١ -مسند أبي داود الطيالسي، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

٢٨٢ -المسودة في أصول الفقه، تأليف: ابن تيمية الجد، وابن تيمية الأب، وشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.

٢٨٣ -المصباح المنير، تأليف: أحمد بن محمد الفيومي المقرئ، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٨٤ -المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، تأليف: مصطفى زيد، دار الفكر العربي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ.

٢٨٥ --المصنَّف، تأليف: عبدالرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٢٨٦ -المصنَّف في الحديث والآثار، تأليف: ابن أبي شيبة، تحقيق: عامر العمري الأعظمي، الدار السلفية، بومباي - الهند، بدون تاريخ.

٢٨٧ -معارك من أجل الأنسنة في السياق الإسلامي، تأليف: محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان.

٢٨٨ -معالم التنزيل (تفسير البغوي) تأليف: الحسين بن الفراء البغوي، تحقيق: عبدالله النمر، وعثمان ضميرية، وسليمان الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ.

٢٨٩ -المعالم في علم أصول الفقه، تأليف: فخر الدين ابن الخطيب الرازي، تحقيق: عادل عبدالموجود وحسن معوض، مؤسسة مختار - دار عالم المعرفة، القاهرة، ١٤١٤هـ.

٢٩٠ -المعتمد، تأليف: أبي الحسين البصري المعتزلي، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٢٩١ -معجم البلدان، تأليف: ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٢٩٢ -معجم الأدباء، تأليف: ياقوت الحموي، دار الفكر، ١٤٠٠هـ.

٢٩٣ -معجم مقاييس اللغة، تأليف: أبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الكتب العلمية، إيران، بدون تاريخ.

٢٩٤ -المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، تأليف: أحمد بن يحيى الونشريسي، أشرف على إخراجه الدكتور محمد الحجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٤٠١هـ.

٢٩٥ -المغني، تأليف: موفق الدين ابن قدامة، تحقيق: عبدالله التركي، وعبدالفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

٢٩٦ -المغني في أصول الفقه، تأليف: جلال الدين الخبازي، تحقيق: الدكتور محمد مظهر بقا، كلية الشريعة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٢٩٧ -المفردات في غريب القرآن، تأليف: الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.

٢٩٨ -مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين أدعياء التجديد المعاصرين، تأليف: محمود الطحان، دار التراث، الكويت، بدون تاريخ.

٢٩٩ --مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، تأليف: الدكتور/نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة السادسة ٢٠٠٥م.

٣٠٠ -مقاصد الشريعة الإسلامية، تأليف: محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

٣٠١ -المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تأليف: أبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي، تحقيق: محمد الحجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٣٠٢ -مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، تأليف: أحمد أبو زيد، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٣٠٣ -مُلاك الحقيقة المطلقة، تأليف: مراد وهبة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٩هـ.

٣٠٤ -الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، تأليف: علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.

٣٠٥ -المنار في أصول الفقه، تأليف: عبدالله بن أحمد النسفي (مطبوع مع شرح المصنِّف كشف الأسرار).

٣٠٦ -مناهج البحث عند مفكري الإسلام، تأليف: علي سامي النشار، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ١٤٠٤هـ.

٣٠٧ --مناهج العقول (شرح البدخشي على المنهاج) تأليف: محمد بن الحسن البدخشي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٣٠٨ -من الاجتهاد إلى نقد العقل العربي، تأليف: محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣م.

٣٠٩ -من التراث إلى التجديد (الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد)، تأليف: زكي الميلاد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٣١٠ -المنثور في القواعد، تأليف: بدر الدين الزركشي، تحقيق: الدكتور/ تيسير فائق، نشر وزارة الأوقاف بالكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.

٣١١ -المنجد في اللغة، تأليف:علي بن حسن الهُنائي الأزدي (كراع النمل)، دار المشرق، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٣١٢ --المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، تأليف: أحمد أبو زيد، مكتبة المعارف، الرباط، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٣١٣ -المنخول من تعليقات الأصول، تأليف: أبي حامد الغزالي، تحقيق: الدكتور/ محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

٣١٤ -من العقيدة إلى الثورة، تأليف:حسن حنفي، المركز لثقافي العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.

٣١٥ -من فيصل التفرقة إلى فصل المقال.. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ تأليف: محمد أركون،ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ١٩٩٣م.

٣١٦ -من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، تأليف: الدكتور/

حسن حنفي، المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٣١٧ -المنهاج في ترتيب الحجاج، تأليف: أبي الوليد الباجي، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

٣١٨ -منهاج الوصول إلى علم الأصول، تأليف ناصر الدين البيضاوي (مع شرحه الإبهاج للسبكي).

٣١٩ -منهاج السنة النبوية، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: الدكتور/ محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٣٢٠ -منهج ابن تيمية في مسألة التكفير، تأليف: الدكتور عبدالمجيد المشعبي، أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣٢١ -منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، تأليف: فهد بن عبدالرحمن الرومي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الخامسة، ١٤٢٢هـ.

٣٢٢ -المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، تأليف: حمو النقاري، الشركة العربية للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩١م.

٣٢٣ -من هنا يبدأ التغيير، تأليف: تركي الحمد، دار الساقي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣م.

٣٢٤ -مؤلفات الغزالي، تأليف: عبدالرحمن بدوي، من منشورات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالجمهورية العربية المتحدة، بدون تاريخ.

٣٢٥ -الموافقات في أصول الشريعة، تأليف: أبي إسحاق الشاطبي، تحقيق: أبي عبيدة مشهور حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الخبر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٢٦ --ميزان الأصول في نتائج العقول، تأليف: علاء الدين السمرقندي الحنفي، تحقيق: الدكتور/ محمد زكي عبدالبر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

٣٢٧ -ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تأليف: الحافظ الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

٣٢٨ -النبذ في أصول الفقه، تأليف: أبي محمد ابن حزم الظاهري، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٢٩ -نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر، تأليف: عبدالقادر ابن بدران الدمشقي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

٣٣٠ -نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، تأليف: علي سامي النشار، منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م.

٣٣١ -نشر البنود على مراقي السعود، تأليف: عبيدالله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٣٣٢ -النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، تأليف: طيّب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٧م.

٣٣٣ -النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، تأليف: الدكتور/نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م.

٣٣٤ -نظرية التأويل، تأليف: مصطفى ناصف، النادي الأدبي الثقافي، جدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٣٣٥ -نظرية التراث، تأليف: فهمي جدعان، دار الشروق، عمّان، الأردن، ١٩٨٥م.

٣٣٦ -نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، تأليف: الدكتور/أحمد الريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣٣٧ -نظرية عبدالقاهر في النظم، تأليف: درويش الجندي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٠م.

٣٣٨ -نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، تأليف: الدكتور أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٣٣٩ -نفائس الأصول في شرح المحصول، تأليف: شهاب الدين القرافي، تحقيق: حسن معوض وعادل عبدالموجود، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة - الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

٣٤٠ -نقد الحقيقة، تأليف: علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م.

٣٤١ -نقد الخطاب الديني، تأليف: الدكتور/نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م.

٣٤٢ -نقد النص، تأليف: علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٨م.

٣٤٣ -نقض الاجتهاد، دراسة أصولية، تأليف: الأستاذ الدكتور/أحمد بن محمد العنقري، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٤٤ -نقض المنطق، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تصحيح: محمد حامد الفقي، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٣٤٥ -نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف، تأليف: الدكتور محمد الوهيبي، دار المسلم، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

٣٤٦ -النهاية في غريب الحديث والأثر، تأليف: مجد الدين ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة الإسلامية، بدون تاريخ.

٣٤٧ -نهاية السول شرح منهاج الوصول، تأليف: جمال الدين الإسنوي، تحقيق: الدكتور/شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٣٤٨ -نهاية الوصول في دراية الأصول، تأليف: صفي الدين الهندي، تحقيق: الدكتور/صالح اليوسف، والدكتور/سعد السويح، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة - الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

٣٤٩ -هدية العارفين بأسماء الكتب وآثار المصنفين، تأليف: إسماعيل باشا البغدادي، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، بدون تاريخ.

٣٥٠ -الواضح في أصول الفقه، تأليف: أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي، تحقيق: الدكتور/عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٣٥١ -وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، تأليف: الدكتور/ محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٣٥٢ -الوافي بالوفيات، تأليف: صلاح الدين الصفدي، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٣٥٣ -واقعية ابن تيمية (مسألة المعرفة والمنهج)، تأليف: الدكتور/أنور خالد الزعبي، دار الأعلام للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣٥٤ -الوصول إلى الأصول، تأليف: أبي الفتح ابن بَرهان البغدادي، تحقيق: الدكتور/عبدالحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٣٥٥ -وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تأليف: أحمد بن محمد ابن خلكان، تحقيق: الدكتور/إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٨م.

٣٥٦ -يسر الإسلام وأصول التشريع العام في نهي الله ورسوله عن كثرة السؤال، تأليف: محمد رشيد رضا، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٧٥هـ.

المواقع على شبكة المعلومات العالمية:

موقع المعهد العالي للحضارة الإسلامية ووحدة بحث مقارنة الأديان

جامعة الزيتونة: http://www.isci.rnu.tn

محرك البحث العالمي (قوقل):

http://www.googl.com.sa

فهرس المجلد الأول





فهرس المجلد الثاني

